د. صلاح الجابري د. علي عبد الهادي المرهج
د. علي عبود المحمداوي زكي الميلاد
د. إحسان الأمين حيدر ناظم محمد

الإصلاح الديني والسياسي

إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية



الإصلاح الديني والسياسي

إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية

◂ **الإصلاح الديني والسياسي، إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية**

تأليف: د. صلاح الجابري، د. علي عبد الهادي المرهج، د. علي عبود المحمداوي، زكي الميلاد، د. إحسان الأمين، حيدر ناظم محمد.

الطبعة الأولى : 2011





◂ **الناشر: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع**

دمشق – سوريا : ص.ب 5292

تلفاكس: 00963 11 5626009

موبايل: 00963 932 806808

E.mail: zeman005@yahoo.com

E.mail: zeman005@hotmial.com

Web Sit: www.Darzaman.net

◂ **الناشر: مكتبة عدنان، طبع، نشر، توزيع**

بغداد – شارع المتنبي – بناية المكتبة البغدادية

079017853386 – 07707900655

07901312029 – 07813515055

Email: yaser88real@yahoo.com

الإخراج الداخلي: دار الزمان

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح

الإصلاح الديني والسياسي

إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية

د. صلاح الجابري
زكي الميلاد

د. علي عبد الهادي المرهج
د. إحسان الأمين

د. علي عبود المحمداوي
حيدر ناظم محمد

دار الزمان & مكتبة عدنان

المقدمة

إن للدين بعدان متكاملان، إذا تم التفكيك بينهما، وهذان البعدان هما البعد الظاهري (المتضمن للسياسي)، والبعد الباطني (الروحي). وأعني بالبعد السياسي السلطة، والصراع السياسي والعسكري حولها، وثانيا الفكر التبريري لتاريخ السلطة، وثالثا، التمذهب والتحزب الديني. وأنا أعني بالتمذهب هنا ليس الاختلاف العلمي في الآراء والاجتهادات الفقهية، وإنما أعني التمذهب الفكري المرتبط بتبرير السلطة والعمل على بلوغها، بأي شكل من الأشكال.

إن الإسلام الممارس بكل أشكاله عبر تاريخنا الطويل يرتكز على المعنى الأخير، الإسلام السلطوي، أو المذهبي. في حين يتم تغييب البعد الروحي، ولا يعطى له الحيز المناسب، على الرغم من أنه البعد الأكبر في نظر الإسلام. وهذا الإسلام السياسي، بحكم كونه يمارس حالة صراع دائمة مع كتل معارضة، منافسة، شجع أساليب التكفير ضد المنافس، في أي جناح من أجنحة المعارضة، فتشكل لدينا تراث من التكفير امتد تدريجياً حتى شمل الاختلاف العلمي في المسائل الفقهية، بل امتد، بطريقة مثيرة للسخرية، ليشمل الميدان العلمي الطبيعي الدقيق، فقد جر حماس التكفير بعض الفقهاء إلى الحكم بتكفير وقتل من سلم ببعض الحقائق العلمية. وقد قمنا بتربية أجيال من الشباب نعلِّمهم كيف يمارسون التكفير، بدل التفكير، أعني كيف يشكلون مواقف سياسية مبررة دينياً تجاه الآخرين، هذا الآخر الذي اتسع بسبب هذه الممارسة ليشمل لا الغرب المسيحي أو اليهودي وحده، بل شمل كل ما هو مختلف حتى في دائرة الدين الواحد، بتعبير آخر، كل ما لا يشبهني فهو ليس مني، وبالتالي يجب أن لا يكون، وبتعبير يحكي عن لسان حالهم، على الله أن لا يخلق من يختلف عني، وإذا خلقه، فأنا سأقتله، أعدمه، أسحقه...!!

لا توجد في هذا البعد في حد ذاته، أي آليات تصون مبدأ العدالة الذي يفترض أن يحكم العلاقة بين أفراد المجتمع المختلفين، هذه الآليات توجد خارج هذا البعد، توجد في البعد الثاني (الروحي) المغيَّب عن الساحة، والمحارَب في كثير من الأحيان، لأنه يتصادم مع آليات القمع التي يمارسها البعد الأول ويبررها بانتقاءات واختزالات مقصودة. البعد الروحي هو الذي يحتضن آليات الارتقاء

بالوضع الإنساني إلى أسمى مستوياتها، وبغيابه تختفي هذه الآليات عن مسرح الممارسة الفعلية، وهنا مكمن الكارثة، فلقد انقسم المسلمون إلى فئات تعنى بالبعد الأول دون الثاني، وأخرى تعني بالبعد الروحي دون الأول. وقد وجد هذا تشجيعا من الأسر الحاكمة وغيرهم، حماية لنزعة التبرير الدينية، لكن وبال هذا الأمر كان أكبر، إذ تحوَّل إلى ثقافة وتربية تلقَّن للصغار والكبار، فأنتج أجيالا إما منكفئة على ذاتها ومنعزلة عن المجتمع، وإما منافحة من أجل السلطة بأساليب لا تنتمي إلى الدين، وانتهت أخيراً إلى تبرير الإرهاب، فالإرهاب وليد واقعي للبعد السياسي المنفك عن البعد الروحي في الإسلام، والإرهاب واحد في آلياته وقسوته في كل بيئة ينشأ فيها، سواء البيئة التي نشأت فيها النازية، أو الجيش الأحمر، أو الحركة الصهيونية، أو الجيش الأيرلندي السري، أو الحركات الأصولية التي تمارسه في العالم الإسلامي، والاختلاف الوحيد، ليس في طريقة القتل والتدمير، كما يتوهم بعض المحللين، بل في التبرير فقط، فهذا تبرير ديني، وذاك تبرير عرقي، أو سياسي، وهكذا.

أعود إذن إلى النقطة الجوهرية، وهي أن التربية الدينية المنهجية استندت إلى تعليم الاختلاف على أنه خروج على المقدس، على الرغم من تعدد هذا المقدس واتساعه، حتى شمل المذاهب والأشخاص والقادة التاريخيين، وزرعت في النفس الفردية والوعي الجماعي خوفا غير مبرر من هذا المختلف، ودربت الشباب على التكفير، فأصبح ممارسة مزاجية، حتى يخيل إليك وأنت تقرأ الفقه وكأنه شتائم، فقلما يخلوا كتاب، قديم أو حديث، من شتيمة، أو لعن. فأصبح العصاب الديني سمة جماعية تميز مجتمعاً من المجتمعات عن غيره، وإذا أضفنا إلى هذا قلة الاهتمام، وربما انعدامه، بالبعد الروحي والأخلاقي، الذي يذوب حدة ذلك العصاب، ندرك حجم المأساة وخطرها على المجتمع؛ فبغياب آلية كبح جماح العصاب الجماعي، لا يمكن للعمل الفقهي، العلمي أو الأصولي، أن يشكل رادعاً لذلك العصاب الذي قد يفجر في الفرد عدوانيته، أو الوحش القابع في داخله، على حد تعبير علماء النفس. فهل نحن ندرِّس العدوانية، بعد أن جردنا تراثنا من كل بعده الروحي والإنساني، واستبقينا صراعاتنا التاريخية، التي أضفينا عليها طابع القداسة، ثم شكلنا علمنا وثقافتنا على صورة ذلك الصراع وبالمحاكاة معه؟ يبدو

أن ذلك هو الأقرب إلى الصواب، فعلنا ذلك، فخانتنا، بعد ذلك، شجاعة التصحيح، خوفا من الاتهام، من الردة، التي يمنحها كل مذهب معنى ينسجم مع منطلقاته وطموحاته.

المخرج الوحيد من أزمة الإفلاس الفكري هذه، هو تفعيل البعد الروحي، والأخلاقي. وتمتلك فلسفة الإسلام تراثاً ضخماً من الروحية، تنطلق بالإنسان نحو المطلق، وتنتشله من حضيض الممارسة اللاإنسانية؛ لترتقي به في سلم ذي درجات لا متناهية، فتشعل فيه جذوة الحب، فتغيبه عن ذاته، لكنها لا تغيِّب وعيه بالآخر، بل تجعله يدرك فيه أجمل آيات الخلق الإلهي، مهما كان مختلفاً، وهي مرحلة إبصار يعجز البصر الطبيعي وهو في حضيض الصراع السياسي أو الاقتصادي أو غيره، أن يحقق مثلها، أو قريب منها أبداً.

الإنسان، في فلسفة الإسلام، لم يخلق في مرتبة وجودية واحدة، ساكنة لا يبرحها من بداية حياته حتى مماته، إنما هو في حركة وارتقاء دائمين، منذ أول لحظات حياته، وحتى مماته، وربما بعد الممات. وقد وفر له الدين وسائل ذلك التحرك التهذيبي، ففيه يكتسب طاقة لا تنضب، تتزايد طردا بتزايد ذلك الارتقاء حتى بلوغه أقصى الدرجات الممكنة. هنا تفاضل في الارتقاء، نجده حتى في اليوم الآخر، في الجنة، وكذلك في النار، وهذا التفاضل لا يمكن فهمه إلا في ضوء هذا الارتقاء الروحي في الدنيا، ((يَا أَيُّهَا الْأِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيه)) (الانشقاق:6). هذا الاقتراب الإنساني من ساحة الحضرة الإلهية المقدسة، فيه درجة من القرب، يصبح فيها الإنسان، على ما جاء في الحديث القدسي، يسمع بسمع الله ويرى بعين الله، ويدرك بالله أيضا، هذا إنسان اعتصم بالله، فلا خوف عليه من السقوط في حضيض الصراع البهيمي، فتتحول الإنسانية في وعيه إلى قيمة عليا، هنا تتجسد حقوق الإنسان في أسمى صورها، فلا يمكن أن نتصور طروء أي لون من ألوان العبث والعدوانية والعصاب على سلوك هذا الإنسان الكامل.

في هذه الفلسفة وحسب، يمكننا أن نفهم مبلغ الحاجة إلى الدين؛ فعندما يتأزَّم الوضع الإنساني، بسبب التقنية، أو الجهل، أو السياسة والعسكر، فالمنقذ الوحيد للإنسانية من ظلامها وليلها هو هذا البعد النوراني للدين، الجوهر

الحقيقي الذي تصبح كل المعاني الأخرى مجرد أعراض، لا تكتسب معناها الحقيقي إلا إزائه، وحين التوحد به. للأسف إن هذا المعنى الواقعي العميق للدين مغيب تماما، وانتهت بنا ممارسات الأصوليين المحدثين ذات الطابع السياسي الصراعي إلى نتائج مأساوية عاد الدين في إطارها شيئا بشعا تشمئز منه النفوس، فهو في ذهن الإنسان البسيط، فضلا عن المثقف، مجرد مبرر للقتل بطرق مختلفة.

يحق لنا، من منطلق الرؤية الأولى، أن نحكم بخطأ أوجست كونت، الذي نظر إلى الدين بصفته مرحلة تجاوزها تطور الفكر البشري، مثلما تجاوز الفكر الميتافيزيقي، إلى الفكر العلمي أو الوضعي، الذي هو سمة العصر الحديث وحاجته الجوهرية والوحيدة التي تكفل له التقدم المادي والاستقرار النفسي الدائم. لكن لا يحق لنا من منطلق الرؤية والممارسة الإرهابية السابقة أن نخطأ أو جست كونت، فعلا إن الدين السياسي الصراعي يعبر عن مرحلة تاريخية على المسلمين أن يتجاوزوها إلى مفهوم جديد للدين ينسجم مع مرحلة تطور العلم والمدنية الحديثة، ولا أعني استحداث دين جديد، بل فقه جديد متجرد من سلبيات الرؤى القديمة المكتسبة من قصور السلاطين وصراعات أصحاب المصالح الخاصة. وإن الدين الأسطوري الذي يجب تجاوزه هو ذلك الذي صنعه واقع الصراع القديم حيث أخذت كل ملة تتحصن في أسوار من الأحاديث والخرافات والأساطير وخلطها بالوحي والروحانية لتسهيل تمريرها على البسطاء، وخلق تعبئة كمية لمواجهة الآخر، وهكذا يفعل كل طرف من أطراف الصراع، فتم صناعة دين الشتيمة واللعن والتكفير والقذف، وهذا هو الذي يجب تجاوزه.

والحقيقة أننا يجب أن نميز بين الدين والمنتج الديني، فالفكر الديني الذي ينطوي على نزعة التعامل مع الدين كأيديولوجيا، وهذا ما يجعله في حالة صدام وصراع مع ألوان الفكر الحر الأخرى كالفكر العلمي والفلسفي. ولذلك فإن التصحيح يجب أن يقع على الفكر الديني أو المنتج الديني الذي يعبر عن فهم الإنسان للدين، وهو فهم مشترط في زمان ومكان نسبيين، منهما يكتسي نسبيته أيضا. وهذه النسبية هي التي تبرر عملية تغييره حين تتغير الشرائط المنهجية والزمانية والمكانية. ومن هذا المنطلق المنهجي يعني التصحيح عملية فكرية منهجية مستمرة عبر الزمن تخلق حالة من التحول الفكري نتيجة تغير شرائط

الفهم المرتبط بتغير الزمان والمكان. ولكن الوعي الجماعي الإسلامي ذي النزعة السلفية غيب هذه النسبية بخلقه حالة تماه بين الدين والفكر الديني (المنتج البشري)، فأزم نفسه، وخلق حالة مأزقية، بارتهان وجوده وديمومته ببقاء تلك المماهاة، ولمكان كانت المماهاة تعبر عن أزمة، فإن عبور الأزمة مرتهن بدوره بالتفكيك بين الدين بصفته مقدسا، والمنتج الديني بصفته نسبيا، وهذا التفكيك هو بداية النهاية المدمرة للنزعة السلفية، إن فك الارتباط هذا يستبطن حراكا فكريا تصحيحيا، ينتقل من نسبي إلى نسبي، يستوي في شرائط المنهج التصحيحي المرتبط بتغير شرائط الفهم.

حاولت البحوث المتضمنة في هذا الكتاب إنجاز هذه المهمة أو على الأقل الاقتراب منها إلى حد ما، إنها لم تخرج عن إطار المنتج في دائرة الدين أو القراءة الإصلاحية للفكر الديني، لكنها أتخذت صفة المنتج التصحيحي أو الإصلاحي، بالتماسها لغة فوقية شارحة للمنتج الكلاسيكي وكاشفة بقدر ما للإختلالات والمآزق التي تورط فيها المنتج الكلاسيكي، واعية بتبدل الشرائط المنهجية وشرائط الزمان والمكان، ومن هنا فهي تحاول أن تلقي إضاءات تنير درب الكشف عن الحقيقة في زحمة هذا الكم الهائل من صور التفكير المأزقي المتورط في حذف المختلف وتكفير المتنوع، والمحافظة على حالة الركود الحاضنة للاستبداد الذي يستمد غذاءه من الدين. ذلك أن الثقافة المحركة للحياة في المجتمعات الإسلامية هي الثقافة الدينية، وليس الثقافة العلمية، فالعلم لم يبلغ مرحلة تكوين الوعي الإسلامي، وإنما هو في الحقيقة وعي ديني في مجمله، يشتغل داخل الإطار الديني. ويتموضع العلم، إن حاز على فسحة في الوعي الجماعي، في داخل الإطار الديني ومنه يستمد مشروعيته، ولذلك فالعلم ليس حرا في العقلية الإسلامية. ومن هنا فإن الاستبداد في المجتمع الإسلامي يستمد غذاءه من الدين وليس من العلم كما هو حاصل في الغرب في فترة من الفترات التاريخية المنصرمة. ومن هنا فالتصحيح يجب أن ينصب على الذهنية الدينية، أعني المنتج الديني فيها، ونقله من حالة الجمود المبرر للاستبداد، والذي يضع قيد الشطب كل تنوع واختلاف وتعدد وتحرر و اختيار إنساني، متوقفا عند شروحات الآباء والأجداد يقدسها كتقديسه للنص الإلهي!

ومن الناحية السياسية، ينصب الإصلاح على نقل الوعي من حالة الوقوف عند حدود الآليات القمعية في الحكم، مثل الشوكة والغلبة والقهر، والوصية، والنخبة الحاكمة، إلى نظرية الاختيار الحر للأمة أو الشعب التي أهملها الفكر الإسلامي، سواء السني الذين نظَّر لها، ولكنه فضل ضدها من الناحية العملية مثل الغلبة والقهر، أو الشيعي الذي نظَّر لضدها تحت ضغط نظرية الإمام المعصوم، ثم عاد إلى ممارستها تحت ضغط الحاجة بمسوغ الغيبة الكبرى.

د. صلاح الجابري

الإصلاح ... الفكرة والمفهوم

تساؤلات نقدية

د. علي عبد الهادي المرهج[*]

ليس الإصلاح حاجة آنية لمجتمع مثل مجتمعنا، بل طريق كان علينا أن نتخذه منذ زمن ليس بالقصير كوننا نعيش حالة من التخلف والركود، بل التراجع لاسيما بعد سقوط الدولة العباسية عام (656 هـ) على يد المغول، وحتى قبل ذلك التاريخ، حينما دبت الصراعات بداية على السلطة وتحول الحكم إلى ملك عضوض قائم على مبدأ الشوكة والعزيمة ووجوب إطاعة ولي الأمر حتى وإن كان ظالماً، فحسابه على ربه، الأمر الذي أدى إلى غياب النزعة الإصلاحية لمدة طويلة من الزمن.

الإصلاح ليس مجرد أفكار أو دعوات أو شعارات ولكنه متعلق بادراك واستيعاب الصيرورة الاجتماعية للمجتمع.

ارتبط الفكر الإصلاحي في أوربا بظهور حركتين: حركة الإصلاح الديني مع لوثر[1] والنزعة الإنسانية مع ديسديريوس ارازموس[2] الذي سبق لوثر بالدعوة للإصلاح والذي انطلقت معه النزعة الإنسانية عبر مقولته الشهيرة «ان الإنسان لا يولد إنسانا لكنه يكتسب الإنسانية»، كل هذا جاء ردا على ممارسات الكنيسة الكاثوليكية المتطرفة ولا يخفى علينا محاسبة هذه الكنيسة لكبار المفكرين وخير مثال على ذلك إعدام جوردانو برونو[3] وموقفها من غاليلو[4] الذي اجبر على القول بمركزية الأرض رغم قناعته العلمية بمركزية الشمس خوفاً من قمع الكنيسة الكاثوليكية.

(*) أستاذ الفلسفة المساعد في كلية الآداب – الجامعة المستنصرية - العراق .

(1) مارتن لوثر (1483 ـ 1546)، ابرز زعماء البروتستانتية، هاجمت نظرياته فساد الكنيسة الكاثوليكية وخاصة بيع صكوك الغفران

(2) فيلسوف ولاهوتي نصراني هولندي من مشاهير رجال الفكر في عصر النهضة الأوروبية ومن رواد الأدب الإنساني، مات سنة (1536) م.

(3) جوردانو برونو، أو المعروف أيضاً بـ نولانو أو برونو دي نولا (1548 في نولا ـ 17 فبراير 1600 في روما) كان دارس ديني و فيلسوف إيطالي حكم علية بالهرطقة من الكنيسة الكاثولوكية.

(4) جاليليو جاليلي، (15 فبراير 1564 – 8 يناير 1642)، (بالإنجليزية: Galileo Galilei) عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، ولد في بيزا في إيطاليا. نشر نظرية كوبرنيكوس ودافع

ومثلما كان لحركة الإصلاح الديني لمارتن لوثر ايجابياتها فقد كان لها سلبياتها أيضاً، ومن ايجابياتها المعروفة هي تخليص المجتمع المسيحي من هيمنة السلطة الكنسية والدعوة إلى أن تكون العلاقة بين الفرد وربه علاقة مباشرة لا تحتاج إلى وساطة كما كان يريد لها رجال الدين الكاثوليك، أما سلبياتها فقد كانت وما زالت هي انقسام الكنيسة من جهة إلى قسمين، وما شهدته أوربا من حروب ضارية أهمها المعروفة بحرب الثلاثين (1618-1648)[1] التي ارتكبت فيها الكثير من الفظاعات باسم الدين من جهة أخرى. ويبدو أن هذا مصير اغلب الحركات التغييرية إذ تبدأ ذات نزعة إصلاحية، ما أن تصل إلى مراكز القرار حتى تتحول إلى دعوة للمحافظة والتقليد، ولربما كان هذا هو السبب الرئيس الذي دعا أصحاب الاتجاهات المادية إلى نقد النزعة المثالية والتفكير الديني بوصفه فكراً مفارقاً وذو نزوع طبقي، وهذا الرأي أيضا ينسحب على دعاة الفكر المادي الذين غيبوا التعددية وحرية الرأي وتكوروا وانغلقوا حول فكرة واحدة، الأمر الذي جعلهم ينتقلون من كونهم حركات إصلاحية تجديدية إلى حركات محافظة، وهذا ما تنبه له الوردي في كتاباته حينما ميز بين نزعة الإصلاح ونزعة المحافظة في قراءته لدور الدين في بناء المجتمع، إذ ميز بين (الدين النبوي) الذي هو دين ذو نزوع ثوري إصلاحي وبين (الدين الكهاني) الطقوسي الذي يأخذ من الأول (الدين

عنها بقوة على أسس فيزيائية، فقام أولا بإثبات خطأ نظرية أرسطو حول الحركة، وقام بذلك عن طريق الملاحظة والتجربة.

[1] حرب الثلاثين عاما هي سلسلة صراعات دامية مزقت أوروبا بين عامي 1618 و 1648 م، وقعت معاركها بدايةً و بشكل عام في أراضي أوروبا الوسطى (خاصة أراضي ألمانيا الحالية) العائدة إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ولكن اشتركت فيها تباعا معظم القوى الأوروبية الموجودة في ذاك العصر فيما عدا إنكلترا و روسيا. في الجزء الثاني من فترة الحرب امتدت المعارك إلى فرنسا و الأراضي المنخفضة و شمال إيطاليا و كاتالونيا. خلال سنواتها الثلاثين تغيرت تدريجيا طبيعة و دوافع الحرب: فقد اندلعت الحرب في البداية كصراع ديني بين الكاثوليك و البروتستانت و انتهت كصراع سياسي من أجل السيطرة على الدول الأخرى بين فرنسا و النمسا، بل و يعد السبب الرئيسي في نظر البعض، ففرنسا الكاثوليكية تحت حكم الكردينال ريشيليو في ذلك الوقت ساندت الجانب البروتستانتي في الحرب لإضعاف منافسيهم آل هابسبورغ لتعزيز موقف فرنسا كقوة أوروبية بارزة، فزاد هذا من حدة التناحر بينهما، ما أدى لاحقا إلى حرب مباشرة بين فرنسا و إسبانيا.

النبوي) القداسة والجانب الشكلي وتبني الجوانب الاعتيادية والتعبدية وتغييب دور الدين الاجتماعي والإصلاحي.[1] ولا يختلف عن وجهة النظر هذه دعاة الأيديولوجيات الكبرى مثل الماركسية والرأسمالية، وخير دليل على ذلك سقوط الماركسية وظهور (البيروسترويكا)[2] وسعي الرأسمالية أن تؤطر نفسها في ما يسمى بـ (الليبرالية الجديدة) أو طرح نظرية (الرأسمالية تجدد نفسها)[3]، وكأنه صراع بين المحافظين والمجددين. والمجتمع الصالح كما يعتقد الوردي هو الذي تتوازن فيه قوى المحافظة والتجديد فلا تطغي إحداهما على الأخرى، الجهة المحافظة تريد وحدة الجماعة وصيانة قوتها، بينما الجهة المجددة تريد الإصلاح الاجتماعي بغض النظر عما في ذلك من ضعف وتفرق، وكل داعية من دعاة الإصلاح لا بد من أن يفرق بدعوته الجديدة جماعة الأمة ويمزق شملها . انه يفرقها لكي يجمعها من جديد على قاعدة جديدة ولهذا يمكن القول إن كل حركة اجتماعية تجديدية في التاريخ بانية وهادمة في آنٍ واحد، فهي تهدم النظام القديم لكي تحل محله نظام جديد.[4]

أما أهم ما قدمه الفكر الإصلاحي فهو مجموعة من المقولات أهمها :

1- التسامح
2- حرية الفكر
3- الإيمان بالتقدم

وفي اعتقادنا لا يكون الفكر إصلاحياً إذا لم يعتمد على هذه المقولات الثلاث، ولا يخفى علينا ارتباط هذه المقولات بتبني توماس هوبز(1588-1679) لفكرة العقد الاجتماعي وبما طرحه جون لوك (1632 - 1704) في كتابه (رسالة في

---

[1] ينظر علي الوردي، لمحات أجتماعية من تاريخ العراق الحديث ج2، بيروت دار الراشد ط2/ 2005، ص343

[2] أن أهم رواد سياسة (الشفافيه) في العالم هو الرئيس السوفياتي (الأسبق) جوربتشوف الذي أطلق ما يسمى بسياسة (البيروسترويكا) وتعني اعادة الهيكله والإصلاح (الاقتصادي) إبان الإتحاد السوفييتي.. وكانت أهم ركائزها المطالبه بالشفافيه ويدعونها (الجلاسنوست).

[3] ينظر: فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس 1990.

[4] ينظر علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مطبعة الرابطة، بغداد، ط 1، 1954،ص156، ص166، ص259

التسامح)، وفولتير(1694-1778)[1] في موقفه الناقد للدين وجان جاك روسو(1712 -1778) في كتابه (العقد الاجتماعي) وتطور هذه الفكرة عند فلاسفة عصر التنوير مع (كانت) (1724 ـ 1804) في رسالته (نحو السلام الدائم) وفي فلسفته النقدية[2] ومونتسكيو(1689 - 1775) في كتابه (روح القوانين)[3].

مفهوم الإصلاح (نقد وتحليل)

كثيراً ما يحمل الإصلاح في طياته حكما مسبقاً هو أن الآخرين بعيدون عنه وينزع أصحابه نزوعا أيديولوجياً نحو القناعة بالذات على إنها القادرة وحدها على تغيير المجتمع، ولا يكون للإصلاح معنى في اعتقادنا إلا إذا اعترفت الذات التي تنتهج هذا الطريق بأنها إنما تسعى إلى بناء رؤية إصلاحية قائمة على نقد الذات أو نقد المجتمع والذات معا بوصفهما (أنا) واحدة وليست متغايرة وتحقيق (الطفرة المعرفية)[4]، كي يتخلص أصحابه من نزعة الوصاية والأبوية التي يتبناها عادة دعاة الفكر الإصلاحي، كذلك من الضروري أن يبتعد دعاة الإصلاح عن الاهتمام بالاسم دون المسمى بمعنى تبني مفهوم الإصلاح شعاراً مبهراً من دون الاهتمام بما يتطلبه هذا المفهوم في ضوء الواقع ومتغيراته، وبلغة أرسطية ينبغي ان يهتم دعاة الإصلاح بمادة الفكر لا بصورته بعيدا عن الصخب الأيديولوجي وان

---

[1] فرانسوا- ماري أرويه عرف باسمه المستعار فولتير كان فليسوف وصحفي فرنسي. أكد في مجمل فلسفته أنه لا يمكن لنا كأفراد، أن تكون لنا حريات فردية أساسية كحرية التعبير، اذا لم نتمكن من التدليل والتوثيق على معتقداتنا الشخصية. أهم مؤلفاته هي: «رسائل لسفية» (1733) – «مقال في الميتافيزيقا» (1734) – «مبادئ فلسفة نيوتن» (1734) – «التاريخ العالمي» (1769). http://www.marxists.org/arabic/glossary/people/20.htm#voltaire

[2] في كتاباته (نقد العقل المحض) و (نقد العقل العملي) و (نقد ملكة الحكم) و (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما)

[3] في كتابه (روح القوانين) يرى مونتسكيو في فصل السلطات الحل المؤسسي الوحيد للحرية والسياسة، وهذا الكتاب يعد أول دعوة لضرورة الفصل بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)

[4] تعبير يستخدمه محمد أركون للإشارة إلى ضرورة التحرر من كل المسلمات واليقينيات التي نتلقاها منذ الطفولة من بيئتنا وعائلتنا أو ديننا، وهو يقابل مفهوم الشك عند ديكارت، ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط3 1998،ص145.

يحدد هؤلاء ماذا يعني الإصلاح، هل هو إصلاح لجانب محدد؟ بمعنى هل هو إصلاح ثقافي أو ديني أو سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أم هو إصلاح لهذه الجوانب مجتمعة، وإذا كان كذلك فهذا يعني إننا نعترف بأن الفساد المقابل للإصلاح يحيط بالمجتمع بكل تنوعاته وإذا كان ذلك كذلك فمن هو المصلح ؟! وكيف يمكن أن يكون الإصلاح بيد فئات عاشت الفساد وعانت التخريب وشاركت فيه؟ وهذا يدفعنا إلى ضرورة تبني الإصلاح في بنية تفكير الفرد نفسه التي خربتها الأنظمة الاستبدادية السابقة.

اعتقد أن المهمة صعبة وشاقة لاسيما في زمن قل فيه المصلحون، فالإصلاح في حدّ ذاته يحتاج إلى نخبة تنويرية وفكرية والأحزاب الآن تفتقر إلى هذه النخبة فلم يعد لدينا الأفغاني ومحمد عبده اللذان أسسا الحزب الوطني ولم يعد لدينا عبد الفتاح إبراهيم وكامل الچادرچي اللذان أسسا (جماعة الأهالي) ولم يعد لدينا حسين مردان وفهد اللذان أسسا الحزب الشيوعي ولم يعد لدينا محمد باقر الصدر الذي أسس لنا حزب الدعوة، وهذا يرجع في اعتقادنا إلى عدة أسباب منها إن النخب الفكرية التنويرية ذات عقلية أوسع من أن تؤطر في حزب ولم تعد تستوعبها الأطر الفكرية الضيقة التي تتحرك داخلها الأحزاب، فضلا عن أن تشكيل الأحزاب في مجتمعاتنا العربية كثيراً ما يكون قائماً على العلاقات الشخصية والنزوع الوصولي لدى الكثير من المنتمين لها لا إيماناً بمبادئها أو أهدافها بقدر ما هو رغبة في الوصول إلى المناصب والقفز إلى أعلى السلم، وهذه الأحزاب ـ على الأغلب ـ مؤسسة على الكارزمة الشخصية لزعيم الحزب والنزوع الفرداني له ولجماعته في قيادة الحزب، وغياب نزعة المشاركة في صنع القرار.

هناك أيضاً سؤال يطرح أمام دعاة الإصلاح وهو ماهي الضمانات التي يقدمها هؤلاء حينما يصعدون إلى السلطة على أنهم سيستمرون بنزعة الإصلاح؟! هل لديهم القدرة على الاستمرار بالنزعة الإصلاحية أو الدعوة للإصلاح في حال اكتشافهم لفساد في السلطة أو إدارة الدولة التي بأيديهم زمام أمورها، أم إن هذه النزعة الإصلاحية تنتهي بمجرد وصولهم إلى سدة الحكم وتنقلب نزعة التجديد والإصلاح إلى نزعة تقليد ومحافظة.

إن مفهوم الإصلاح ذو بعد أخلاقي لأنه يشتغل عادة على ما ينبغي أن يكون وليس على ما هو كائن، ومن ثمّ شئنا أم أبينا سيحمل هذا المفهوم رؤية مثالية عن العالم، والمثالية ليست سلبية بحد ذاتها لأن المثال هو المتمني الذي نسعى لتحقيقه وحينما يتحقق يصبح واقعا، ولكن الخشية أن يتحول هذا المفهوم إلى مجرد رؤية نظرية عن العالم معزولة ومنفصلة عن الواقع المعاش وضروراته وإشكالاته ومقتضياته وممكنات الإصلاح فيه، فيكون بذلك المصلح كمن يفرد خارج السرب وخارج المعقول الواقعي، لكن ينبغي للمصلح اخذ الواقع بعين الاعتبار والسعي الدؤوب عملا وفكراً لتغيير هذا الواقع عبر جعل الفكر منتجاً من الواقع نفسه وليس بعيداً عنه مثلما هي رؤى الطوباويين الذين يبنون تصوراتهم في الذهن ويحاولون تطبيقها على الواقع كما هي رؤى أفلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة وأوغسطين في مدينة الله، فالمصلحون هم الذين يستطيعون تغيير وجه العالم لا الذين يعيشون في أحلامهم، فالأنبياء مثلاً لم يغيروا العالم بالأفكار الحالمة فقط ولكن بالسعي العملي عبر التعامل مع الواقع ومحاولة تغييره وإن كانت أفكارهم مستمدة من السماء، وغاندي مثلاً لم يكن يعنى بالرؤى النظرية على حساب الواقع الهندي. هذا التصور يدفعنا إلى طرح أكثر من سؤال:

هل الإصلاح يشكل قطيعة مع المراد إصلاحه وتشكيل بداية جديدة أم يعني الترميم؟

هل يتناول الإصلاح العلاقة مع الغرب لاسيما ونحن اليوم في الدول العربية نعيش تحت الضغط الأوروأمريكي وفي العراق تحديداً يشكل الغرب (الكولنيالي) الوجه الآخر للعملية السياسية في ما يمكن تسميته بالعراق الجديد، وإذا عرفنا أن هذا الغرب الاستعماري وللأسف شكل، بصورة أو بأخرى، بوابة الانفتاح نحو التعددية الحزبية وحرية الرأي التي غيبتها الأنظمة الاستبدادية لصالح الأحادية وإلغاء إرادة الجماعة لصالح إرادة الفرد. ولذلك لا بد لدعاة الإصلاح من أن يضعوا أمام أعينهم الكيفية أو سبل التعامل مع الغرب عامة والغرب الكولنيالي على وجه الخصوص.

دعاة الإصلاح يؤيدون وجود أزمة وإلا لما دعوا للإصلاح فلا بد إذن من تحديد هذه الأزمة وسبل حلها على كل المستويات،والمشكلة أن أغلب المشاريع

الإصلاحية نجدها تتحرك وفق رؤى نظرية و تأملية وبعضها أقرب للغة الخطابية والشعاراتية مبتعدة عن الواقع ومشكلاته.

يحمل الإصلاح أيضاً دلالة ايجابية كونه يفترض مجموعة واحدة ومحددة من المبادرات التي يعتقد أنها مطلوبة من اجل تحسين جزئي ومتدرج للأوضاع، بمعنى انه مضاد للثورة وان كان معنى الثورة يحمل نزوعاً إصلاحياً، إلا انه يحمل في الوقت نفسه دلالة انقلابية جذرية تلغي القديم وتقيم قطيعة معه، بينما نجد الإصلاح يعيد إنتاج وصياغة القديم ويضيف له ما استجد أو ما يتطلبه العصر في ضوء تطوره، والإصلاح في الفكر العربي يعني الجهد المتواصل الذي قامت به الحضارة العربية للتقريب بين معاييرها وقيمها من جهة وواقعها الراهن من جهة أخرى. ويعرف الإصلاح في المعاجم العربية بأنه ضد الإفساد وفي هذا الإطار نجد محمد عابد الجابري يربط الإصلاح في القرآن بإزالة ما شاب العلاقات بين الناس من شوائب مثل قوله تعالى (فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم) (**الأنفال/ 1**) وقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما) (**الحجرات /9**). وقد أشار محمد عابد الجابري إلى أن معنى الإصلاح في الإسلام لا يحتمل إلا معنى الإصلاح الاجتماعي.[1] وهذا الرأي مردود على صاحبه إذ يمكن القول أن الدين الإسلامي قد كرس مفاهيم الإصلاح بمعظم أشكاله، فما كان النبي محمد (ص) إلا مصلحاً ثار على قيم وتقاليد عصره على عدة مستويات منها المستوى الاجتماعي، إذ كان مجتمع الجزيرة العربية مجتمعاً متفرقا إلى قبائل عدة تتصارع فيما بينها فألف بين قلوبهم منطلقا من مبدأ التوحيد الإلهي الذي قامت عليه الدعوة الإسلامية، والذي هو في أساسه محاولة لتخليص الإنسان من عبودية الإنسان،وهذا شكل من أشكال الإصلاح السياسي، إذ نجد أن مجتمع الجزيرة العربية بهذه الدعوة قد انتقل من التفرق إلى التوحد أولاً ومن طاعة الفرد إلى طاعة الله ثانياً ومن عصبية القبيلة إلى عصبية الدين،كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون، ثالثاً. أما على مستوى الإصلاح الاقتصادي فالآية القرآنية في (سورة الشعراء/ 177- 183)حينما يخاطب النبي شعيب قومه نجدها تعبر خير تعبير عن

---

[1] ينظر محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة للإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص18

سعي الإسلام والقرآن لتنظيم الحياة الاقتصادية بقوله تعالى (إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ ❖ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ❖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ❖ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ ❖ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ ❖ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ❖ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ)، وفي آيات أخرى من السورة نفسها إذ يخاطب شعيب قومه (وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (151) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (152) والإسراف هنا بمعنى هدر الأموال وصرفها في غير موقعها، وهذه إشارة من القرآن الكريم لدور الفساد المالي والاقتصادي في خراب الأمم، كذلك نجد هناك إشارة واضحة و على لسان شعيب نفسه في (سورة هود/ 85 ـ 88) حينما يخاطب قومه فيأمرهم بالإصلاح الاقتصادي القائم على الإيفاء بالموازين وعدم بخس الناس أشياءهم وحقوقهم المادية بقوله تعالى(وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ❖ بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ❖ قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ❖ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الإصلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ))، ونحن نعتقد ان الجابري لم يكن موفقا في البحث في مفهوم الإصلاح في الإسلام والقرآن.

المشكلة في الإسلام كما في غيره من الديانات وحتى في الأيديولوجيات الكبرى، أنها بدأت بوصفها حركات إصلاحية تجديدية ولكنها تحولت إلى نزعات محافظة تقليدية تعاني من هيمنة ذوي النزوع الأرثوذوكسي.[1]

يقابل الإصلاح في الفكر العربي الحديث في كثير من الأحيان مصطلح التحديث والذي يعني الجهد الذي بدأ في العصر الحديث لإقحام مكتسبات

---

[1] تعبير يستخدمه محمد أركون اشتقه من الأرثوذوكسية بوصفها نزعة متطرفة، يريد منه الإشارة إلى كل الجماعات المحافظة والمتطرفة والتي لا تقبل بالتجديد وتريد الإبقاء على الأوضاع بشكلها التقليدي، وينظرون إلى كل تجديد بوصفه شكل من إشكال البدع والهرطقات. ينظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص108.

الحضارة الجديدة في الواقع اليومي العربي، مع ترك مجالي الأخلاق والدين خارج مجال الاقتباس والتأثر»[1]، والإصلاح يبدأ أولاً بالفكر لاسيما إذا استطاع دعاته أن يقنعوا الناس ويبينوا ضحالة الفكر السابق ويكشفوا عن عقمه ولا جدواه.[2]

يرتبط أيضا مفهوم الإصلاح بمفهوم التنوير ولا ينفصل عنه فالجذور كما ذكرنا سابقا تعود إلى حركة الإصلاح الديني في أوربا القائمة على قول المسيح «انا نور العالم، من يتبعني لن يمشي أبدا في الظلمات، وإنما سيكون له نور الحياة »[3] فكانت هذه الحركة بمنزلة العودة إلى الأصل أو بناء علاقة مباشرة مع الذات الإلهية، وفي القرآن الكريم جاء قوله تعالى «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ» (النور/35) فالدين مرتبط بالتنوير والعالم حينما يكون قد ساده الظلام، ظلام الجهل والاستبداد والتخلف. .. الخ، لا بد من أن يكون هناك موقف إصلاحي يحاول تنوير الناس وتخليصهم من الظلام والظلاميين لاسيما الذين يتخذون من الدين ستاراً ليعيدوا المجتمع إلى عصور غابرة.

كلتا النزعتين الإصلاحية والتنويرية حاولتا إعطاء مكانة للعقل في مقابل هيمنة الغنوص والسحر والشعوذة وان ارتبطت نزعة الإصلاح بالتوفيق بين العقل والإيمان بينما نجد نزعة التنوير تحاول أن تعطي مساحة اكبر للعقل في مقابل الإيمان، هذا في أوربا، أما النزعة الإصلاحية التي سادت الفكر العربي على يد الطهطاوي والأفغاني وآخرون فهي وان كانت ذات بعد ديني إلا إنها، في رأينا،أعطت مساحة للعقل اكبر مما أعطته حركة الإصلاح الديني في أوربا وان كانت نتائجها ليست كالنتائج التي حققتها حركة الإصلاح الديني في أوربا . من هنا بدأت النزعة الإنسانية التي جعلت الإنسان محور الكون وان العالم خلق لصالحه بعد أن كانت النزعة التقليدية توظف الإنسان لصالح الميتافيزيقا (اللاهوت)، أما مع دعاة الإصلاح والتنوير فقد انقلبت هذه النزعة وتحول الاهتمام من الاهتمام باللاهوت إلى الاهتمام بالإنسان أو توظيف اللاهوت لصالح الإنسان أو هذا ما يترتب في ضوء نزعتهم الإصلاحية، لكن ما يأخذ على الخطاب النهضوي الإصلاحي لدى العرب اليوم انه خطاب مهووس بفكرة الدولة وهو

---

[1] محمد الحداد، مواقف من اجل التنوير، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص30

[2] ينظر هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الاوربي، دار الطليعة، بيروت،ط1، 2005، ص118

[3] إنجيل يوحنا (12:8، 5:9)

خطاب ذو بعد سياسي قائم على منزع التبشير يمجد ويهلل ولكنه قليلاً ما يتحول إلى وظيفة الإنتاج، وهو غير قادر على التعامل النقدي مع الحداثة أو مع التراث وهو خطاب تغلب عليه النزعة التسليمية والعاطفية لذلك نجده دائماً خطاباً استهلاكياً يعيش إما على مقولات التراث أو على مقولات الحداثة او بالدمج بين هذه وتلك عبر رؤية تلفيقية تستهلك المنتجات والخطابات الغربية وتفكر برؤية ماضوية وعقلية سلفية، فضلاً عن نزوع هذا الخطاب إلى النخبوية التي جعلت المثقف العربي بشكل عام ينزع نزوعاً بطريركياً (أبوياً) جعل المثقف وكأنه وصي على الآخرين وان رؤيته هي الرؤية النهائية التي يحل بها مشاكل المجتمع وان مشكلة هذا المجتمع هي الجهل العام الذي يجعله بعيدا عن إدراك هذا الخطاب! هذا الشعور النخبوي الذي يتملك المثقف صار كأنه يعيد إنتاج الخطاب الاستبدادي أو يتماهى معه إذا لم يكن أكثر خطورة منه، ولذلك من الضروري أن تبتعد مشاريع الإصلاح عن الارتباط بالدولة أو بإيديولوجية حزبية أو أن يأخذ شكل أيديولوجيا معينة، خذ مثلا كتاب (جان جاك روسو) (إميل) أو في التربية تجده لا يؤطر فكرة الإصلاح التربوي في ضوء أيديولوجيا معينة أو ضمن أي توجه سياسي، ولا يهتم إلا نادراً بعلاقة الدولة بالمعرفة.

إن أردنا أن يكون الإصلاح فعلياً فمن المفروض ألّا يكون في إطار الايدولوجيا أو إلا نغلب لغة الايديولوجيا ذات البعد الشعاراتي والقطعي على ما تفرضه طبيعة الإصلاح التي تقتضي التحليل الابستمولوجي البعيد عن الروحية العقائدية التي تغلب على الخطاب الإيديولوجي.

الإصلاح والثورة

كنا قد ألمحنا إلى علاقة الثورة بالإصلاح فيما سبق ولاعتقادنا بأهمية الموضوع،فقد حاولنا أن نفرد الكلام عنه، وهنا يحضرني قول عمر خوري في كتابه (كيف ينهض العرب) «هي الثورات لم تسلم منها امة، وهي الناموس الطبيعي يقضي بأن لا نظام على أساس الفوضى، وهي الظروف التي تحتم على الشعب في بعض الأحيان أن يسير على الجثث والجماجم إلى النهضة والعمران».[1]

---

[1] احمد الجدي، محنة النهضة والفزع التاريخي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مركز دراسات الوحدة، بيروت ط 1 2005.

لقد فَقَدَ مفهوم الثورة بريقه في العالم اليوم لاسيما بعد اكتشاف دعاته عدم قدرتهم على تحقيق الأهداف التي ثاروا من اجلها وابسط مثال لدينا الثورات العربية بدءاً من الثورة العربية الكبرى مروراً بثورة يوليو 1952 في مصر وحتى ثورة أو انقلاب 14 تموز 1958 في العراق، فضلاً عن الثورات العالمية لاسيما ثورة أكتوبر 1917(الثورة البلشفية) التي انتهت بسقوط الاتحاد السوفيتي في العام 1991، وكان الجزء الأهم في فقدان مفهوم الثورة بريقه هو قادة الثورات أنفسهم الذين حولوا هذه الثورات من محاولة للتجديد والإصلاح الجذري إلى بناء نوع جديد من الاستبداد أكثر صرامة من الأنظمة التي ثاروا عليها وهذا ناتج في اعتقادي في جزء كبير منه من الخلفية العسكرية التي نشأ في ظلها هؤلاء القادة وتحويلهم إدارة الدولة وكأنها إدارة لثكنة عسكرية يحكمها الجنرال، الأمر الذي دفع في اتجاه سيادة النزعة الفردية في الحكم وإلغاء التعددية الفكرية والحزبية والنظر إلى المختلف وكأنه متآمر يريد الإطاحة بمنجزات الثورة! ومن ثم غياب الرأي المعارض الذي يُقوّم الدولة (الحكومة) ويعيد صياغة سياستها في ضوء تغير المراحل ومتطلبات الواقع المتغير، فضلاً عن غياب النخبة الفكرية وتهميشها والنظر إليها نظرة تشكيكية وكأنها تسعى بشكل مستمر إلى الإطاحة بالحكومة التي جعلت من نظرية المؤامرة وخلق الأعداء والقضاء عليهم أصل من أصول سياستها وإدارتها للدولة طبقا لقول غوبلز[1] «كلما سمعت كلمة مثقف أتحسس مسدسي»، وهذا ما دفع بالنخب الفكرية والثقافية العربية إلى أن تهجر بلدانها أو تبقى مكمومة الأفواه وفي أحسن الأحوال تكتب في محيطها الخاص وبسرية تامة ولا تعلن عن مواقفها، ومنها من اتسق مع السلطة وتهادن معها وأصبح منظراً لها ومبرراً لمواقفها. لذلك أصبح لمفهوم الإصلاح مبررات وجوده كونه « يبدو أكثر تواضعا وواقعية من المزايدات الثورية السابقة لاسيما بعد خيبة الأمل لدى الشعوب العربية من الثورات، كذلك يبدو الإصلاح مسايرا لروح العصر، فقد اختفت الأحلام الثورية في العالم كله وليس في المنطقة العربية الإسلامية، ولم

---

[1] وزير الإعلام الألماني في زمن النازية أيام هتلر، والقول المذكور أعلاه من أقواله الشهيرة، يشير إلى الحساسية المفرطة بين السياسي و المثقف.

يعد النظام العالمي يقبل الهزات العنيفة، بل ربما أصبح بعد تفجيرات 11 أيلول 2001 قليل الاكتراث بالتمييز بين الثورة والمقاومة العنيفة والإرهاب.

يرتبط الفكر الإصلاحي العربي عادة بالجهة التي تقترح فكرة الإصلاح وتتعدد ألوانه بتعدد الجهات الداعية له فان كانت الجهة إسلامية أخذت الدعوة إلى الإصلاح منحى المحافظة على التراث وايجابيات الالتزام بالدين الإسلامي فكراً وعقيدة وسلوكاً، وان كانت الجهة ذات توجه ليبرالي يأخذ الإصلاح منحىً معاصراً يلتصق بطروحات الفكر الليبرالي الغربي وان كان ماركسياً يأخذ الإصلاح منحىً اشتراكياً شيوعياً تهيمن عليه مفاهيم المادية التاريخية والمادية الجدلية وصراع الأضداد... الخ

إذن فواحدة من مشاكل الإصلاح انه مرتبط أيديولوجياً بالجهة التي تنظر إليه، وهنا يأخذ شكل الفيل الذي ينظر له مكفوفي فكل يصف الفيل من الجهة التي هو ممسك بها. لهذا نعتقد بأن الحلول المؤسسة على التبني الأيديولوجي ليست حلولاً جادة ومن الضروري تبني الدراسات النقدية والمعرفية والموضوعية التي تناقش شكل الإصلاح بعيداً عن التحزب والأدلجة.

في ضوء التحول السياسي في العالم كله وفي الوطن العربي بسبب الضغط الخارجي وفي العراق بسبب التدخل العسكري الأجنبي المباشر نجد ان الفكر السياسي في الوطن العربي قد بدأ يتجه بخطوات حذرة باتجاه القبول بالديمقراطية بوصفها الحل الإصلاحي في مقابل النزوع الثوري الجذري والانقلابي الذي هيمن على سياسة التغيير في الثقافة العربية التي شكلها الاستبداد لمدة طويلة من الزمن ولا زال، وقد بدأ هذا النزوع نحو الديمقراطية أكثر وضوحا في العراق اليوم، على الرغم من الانتكاسات الكثيرة التي عانى من ويلاتها المجتمع العراقي منذُ عام 2003 وإلى يومنا الراهن، إلا إنه »بدأ يحاول التخلص من مثل هكذا طروحات المرتبطة بمفاهيم الانقلاب والثورة لاسيما بعد أن تخلص المجتمع والدولة كذلك من «الفوقية الانقلابية» التي كانت تكتسب شرعيتها من ذاتها، لا من المحيط الذي تعمل فيه أو تحاول أن تعمل فيه»[1].

---

[1] تركي الحمد، من هنا يبدأ التغيير، دار الساقي، بيروت، ط1 2004، ص187

فمصطلحات مثل (الشعب) و(الأمة) و (عزة الأمة) و(الصراع مع أعداء الأمة) ونحو ذلك من مفاهيم مفعمة بالوجدانيات والعواطف الجياشة والنفخ الإيديولوجي، قد أخذت بالاختفاء التدريجي من الخطاب السياسي العربي وخاصة (الخطاب الحاكم) لتحل محلها مفردات ومفاهيم مثل (الإيمان ومستوى المعيشة) و (المواطن) وحقوق المواطن وغير ذلك من مفاهيم مرتبطة بالحياة الفعلية للإنسان الفعلي وليس المفترض وفق بنية أيديولوجية معينة[1].

الإصلاح في حاجة إلى شراكة حقيقية بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني والأحزاب والمنظمات السياسية والنقابية والمهنية.كما لا ينبغي التعكز على بعض القضايا الوطنية كالاحتلال والتهديدات الخارجية للتضحية بالإصلاح والتنمية والديمقراطية، لان ذلك سيؤدي إلى تبرير وجود واستمرار الأنظمة المستبدة والمعادية للديمقراطية كما لا ينبغي بحجة الإصلاح ارتهان الإرادة الوطنية بما يؤدي إلى الاستتباع وقبول الهيمنة وإخضاع المصالح الوطنية والقومية العليا للأجنبي. الشروع بالإصلاح واعتماد الديمقراطية والتوجه نحو التنمية يضعف من فرص التدخل الخارجي والعكس صحيح.

الإصلاح يدفع باتجاه التعددية والمساواة وحرية الرأي ونبذ العنف بكل أشكاله لاسيما المتعلق بالتفاهمات السياسية بين الأطراف المختصمة التي تدير العملية السياسية في الدولة، كما يتطلب الانفتاح على التجارب العالمية في مجال التنمية والتطوير. والسعي لتطوير المناهج الدراسية وتنقيتها من كل ما يتعارض مع حقوق الإنسان.

ويمكن القول أن الديمقراطية زائداً مجتمعا مدنياً حيوياً يمكن ان يسهم بصورة ايجابية في تعزيز الحريات والدفع في اتجاه التنمية لاسيما حينما يبنى القرار الحكومي على أساس الشفافية والمصداقية ويأخذ بنظر الاعتبار واقع الدولة حينما تكون من أعلى دول العالم فساداً، فضلا عن ضرورة سعي الحكومة لقبول المعارضة بوصفها المكمل لشكل ومضمون السلطة الحقيقي إضافة إلى وجوب دعمها لمؤسسات المجتمع المدني لتنمية الحوار والمداولة والمشاركة لأن من

---

[1] المصدر نفسه الصفحة نفسها

عوامل ضعف الحكومة،غياب المعارضة والإعلام الحر وضعف مؤسسات المجتمع المدني.

أيضا تحتمل كلمة الإصلاح القدرة على الجمع بين المرغوب والمرفوض، وصبغ المقتبس أو المستعار بلون محلي، كما تحدثنا سابقا عن النزعة التلفيقية. بمعنى أوضح أن مفهوم الإصلاح يحمل نزوعاً براجماتياً في التعامل مع الماضي والحاضر، مع القديم والجديد، مع التراث والحداثة ومع كثير من الثنائيات التي شغلت وما زالت تشغل الفكر العربي. والذي يزيل صراع الثنائيات ويبني رؤية إصلاحية قوية ثلاث دعائم كما يرى سيد ياسين:

1- الحرية السياسية

2- العدل الاجتماعي

3- الانفتاح الثقافي على العالم.[1]

وأنا أضيف دعامة رابعة اعتقد أنها من أساسيات المشروع الإصلاحي وهي (النزعة النقدية) فلا يمكن أن يتقدم مجتمع ما من دون أن يتبنى القدرة على النقد الذي بدوره يبني القدرة على الاستقلال ويخلص المجتمع من التبعية والتقليد على أن يبدأ النقد أولا من الذات قبل نقد الآخر إذ قال سقراط قديماً « اعرف نفسك» ومن آيات القرآن الكريم (إن الله لا يغيرٌ ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)(**الرعد/11**)، فمعرفة النفس شرط أساسي من شروط النزعة النقدية ومن ثم هو شرط لإصلاح الذات التي هي اللبنة الأولى لإصلاح المجتمع، إذ يقول محمد الحداد : «إن سعي الإصلاح يجب أن يقوم على محاولة الخلاص من الاستلاب الذي يفرضه فكر على نفسه بنفسه عندما يفقد القدرة على الحركة خارج السائد من الآراء والمقولات والأطروحات» [2].

ومن متطلبات الإصلاح السعي إلى الاهتمام بالتربية المواطنية وإعطاء مفهوم المواطنة حقه على مستوى الممارسة والسلوك لا على مستوى التنظير، والنقطتان

---

[1] ينظر سيد ياسين الإصلاح الشامل قرارات فوقية ام عملية مجتمعية.

http://hem.bredband.net/b155908/m190.htm

[2] محمد الحداد، مصدر سبق ذكره، ص6

الأولى والثانية من دعائم الإصلاح هما اللتان تساعدان في بناء المواطنة إذ لا مواطنة بدون عدالة وحرية ومساواة وتكافؤ للفرص، المجتمعات التي استطاعت أن تكرس مفهوم المواطنة في تجربتها السياسية والحضارية كما يقول محمد محفوظ «هي تلك المجتمعات التي قطعت شوطا كبيرا في بناء الديمقراطية والمشاركة العامة والعدالة المجتمعية. وعليه فان العنصرية والطائفية والدكتاتورية وتكميم الأفواه وانعدام الحريات العامة، كلها حقائق وعوامل مضادة ومناقضة لمبدأ المواطنة» [1].

ومن متطلبات الإصلاح أيضاً وجود قاعدة قانونية أساسها الدستور كونه يترجم إرادة الإصلاح ويجعل مؤسسة الدولة في إرادتها منسجمة والإرادة العامة للأمة التي يكون فيها القانون هو المرجعية الوحيدة لمعالجة كل المشاكل و الأزمات، ولا ينفع وجود الدستور أو القانون إذا لم يكن مطاعا ومحترما من قبل الجميع.

من الضروري أيضاً كي يكون الإصلاح حقيقياً ان تعاد صياغة مفهوم الوحدة الوطنية في ضوء قيم الحرية والتسامح، فالوحدة التي تبنى بوسائل قسرية لا تدوم، كما ان الوحدة الوطنية التي لا تحترم حقوق الإنسان وخصوصيات التنوع الثقافي والتنوع الفكري الموجود في المجتمع لا تستند إلى قاعدة صلبة ومتينة.

التقليد والإصلاح :

دائما حينما يذكر مفهوم التقليد يبني الذهن انطباعا سلبيا لهذا المصطلح، ونحن في هذا المقال قد استخدمناه بهذا المعنى ونقصد به إتباع الجديد للقديم وكأنه حضور القديم في الجديد أو سحب الماضي للحاضر أو سحب حاضر مغاير لصالح حاضر الذات، بمعنى أوضح تقليد الآباء (التراث) أو تقليد الآخر (الغرب)، فالموقف السلبي يكون حينما نفكر عبر الاستعارة أي استعارة الفكر والنظر إليه بوصفه الحل النهائي الذي لا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من خلفه. هنا يكون التقليد سلبياً وإتباعاً غاب عنه العقل، ولكن من الممكن أن يكون لمفهوم التقليد شكلاً ايجابياً، ففي الإطار الديني مثلا يكون تقليد الإنسان العادي لرجل الدين

---

[1] ينظر محمد محفوظ، الإصلاح السياسي والوحدة الوطنية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2004، ص108

(الفقيه) ملزماً لمعرفة أمور الدين والتمييز بين الحلال والحرام في كثير من القضايا التي يصعب على العامة فهمها أو تطبيقها لاسيما القضايا الابتلائية، والمريض لا بد له من تطبيق نصائح الطبيب كي يتماثل للشفاء كون الطبيب مختصا، والعالم حينما يطرح نظرية علمية تؤيدها الوقائع كأن تكون تركيبة كيمياوية تصلح في إنتاج مركب جديد فلا بد من تقليده، ولا اعتقد في هذا الموقف مسخ للشخصية وقتل للنزعة النقدية، والتجارب الكبرى للتغيير في العالم والتحولات العلمية مثل الثورة الصناعية والثورة المعلوماتية كلها تدفع في اتجاه التقليد، فالمشكلة ليست في التقليد بحد ذاته لكن في التقليد حينما يكون اتباعاً ومسخا للعقل واستعارات جاهزة ونقلا للأفكار من بيئة إلى بيئة من دون ممارسة النزعة النقدية حولها وإمكانية إعادة صياغتها، فبإعادة الصياغة في ضوء المستجدات يصلح العقل نفسه والحياة الإنسانية بشكل عام تبدأ بالتقليد، فالطفل يقلد أبويه أو الكبار أو معلمه، إذ يقول شريعتي «إن تقليد التلميذ لمعلمه، تقليد منطقي وراق، فالطرق التي سلكها المعلم بان يصبح استاذاً، على التلميذ ان يسلكها نفسها كي يصبح استاذاً، وهذا التقليد صحيح وبناء......، وهو تقليد واع ومختار راق، إذ ان كل إنسان يقلد التقدم حتى يتقدم لا لأن يبقى مقلداً دائماً»[1]. فالتقليد هو الخطوة الأولى التي يبني الإنسان من خلالها معارفه وبعد تطور هذه المعارف يعيد إنتاجها بما ينسجم مع العقلية الجديدة له بوصفه شاباً. والإنسان الذي يسافر يطلع على عادات وحياة الشعوب وطبيعة معيشتهم ورؤاهم الحضارية ولربما يقلد بعض ما يجده ايجابيا أو ينسجم مع توجهاته و لا يتقاطع مع عاداته وتقاليده، فالمعرفة تبدأ تقليداً لكنها من المفروض ان تنتهي إبداعاً، ومن مشكلاتنا كعرب اننا نبدأ المعرفة تقليداً اتباعياً وننتهي تقليداً اتباعياً، فجزء مما يقتضيه الإصلاح برأينا هو أن نبدأ تقليدا ونمارس نقداً كي نحدث تحولاً، فالإصلاح بمضمونه تحول وتجديد وتخلصا من التقليد حينما يكون اتباعاً.

---

[1] ينظر علي شريعتي، الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، مؤسسة الآداب الشرقية، النجف الأشرف، العراق،ط1، 2006، ص208 إلى ص217

نقد التبرير الديني للاستبداد.. محاولات في الإصلاح

د. صلاح الجابري(*)

كيف اخترق مبدأ الصراع الثقافة الإسلامية التي أسست على مبادئ تتناقض تماما مع ذلك المبدأ؟ يبدو أن الإنسان أمامه خيارات متعددة، بعضها يتناقض مع فكره المبدئي وبعضها الآخر ينسجم معه، لكن يبدو أن تحديد تلك الخيارات والأولويات مسألة تعود إلى أساسين: الأول هو مبدأ «حب الذات» المقيد بالمصلحة الشخصية، والآخر موضوعي عقائدي. في بعض الأحيان يفرض «حب الذات» أو المصلحة الذاتية خيارا يتناقض مع المبدأ العقائدي، فيعمد الإنسان إلى التبرير والتأويل من أجل خلق حالة انسجام مصطنعة أو حالة تصالح بين مبدأين متضاربين. وقد تفرض العقيدة موقفا يتناقض مع مصلحته الشخصية ويلتزم الإنسان بهذا الفرض، انطلاقا من مبدأ «حب الذات» نفسه أيضا؛ ذلك لأن مبدأ حب الذات يحمل مضمونا ذا شقين: الأول المتعة المادية الدنيوية، والثاني الفائدة واللذة الأخروية، أي أن الإنسان يأمل بحصول فائدة من عمله ولكن ليس في هذه الدنيا وإنما في الآخرة، وكلا هذين الشعورين ينطلقان من حبه لذاته وهو حب فطري. نصل من ذلك أن التبرير التأويلي أو التأويل التبريري هو الذي أدخل مبدأ الصراع إلى الثقافة الإسلامية. ويظهر حب الذات بمظاهر متنوعة، فمرة يتخذ مظهرا سياسيا، وأخرى مظهرا مذهبيا، ومرة ثالثة مظهرا اقتصاديا، وهكذا. وقد كان المظهر السياسي لمبدأ حب الذات وراء اختراق مبدأ الصراع للثقافة الإسلامية. وأول تأسيس لهذا الاختراق جاء من الفقه السياسي أو ما يعرف بـ «الفقه السلطاني» الذي أسس لشرعية الغلبة والقهر المسلح للاستيلاء على السلطة أو لعقد الإمامة.

إن تقرير مبدأ الغلبة والقهر طريقا لرئاسة السلطة السياسية قيد المفاهيم السياسية في الإسلام ومنعها من التطور. فاتخذ مفهوما الاختيار والشورى معنى ممتزجا بالقهر والقوة. فالاختيار في مفهومه الكلاسيكي في الإسلام لا يعني

* أستاذ الفلسفة المساعد في كلية الاداب – جامعة بغداد– العراق .

اختيار الشعب، إنما هو اختيار واحد أو أثنين أو فئة قليلة متنفذة ثم فرض اختيارها ذاك، كأمر واقع، على الجميع بالقوة.

والحل أمام المسلمين هو تحرير مبدأ الاختيار من هيمنة معنى القهر والغلبة، وإعادة تركيبه مع معنى الحرية السياسية، ليتحول إلى مبدأ ديمقراطي. فالاختيار الواقعي ليس هيمنة فئة قليلة متنفذة وفرض خيارها على الأمة بالقوة والبطش، إنما الاختيار الواقعي هو تواصل جماعي عقلاني بين ذوات حرة غير مقيدة بظروف مصطنعة أو بتوجيه قسري تمارسه سلطات متنفذة ومهيمنة.

ما لم يحدث هذا التحرير لمبدأ الاختيار تبقى الديمقراطية في الثقافة الإسلامية مجرد حالة استثنائية وليست مبدءا أصيلا، أي مجرد وسيلة لممارسة السلطة بعد أن فشلت الوسائل الأخرى ذات الطابع العنيف. وقد شبهها الدكتور صلاح عبد الرزاق بالأحكام الثانوية، أو مجرد وضع تسوغه قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»[1] وهو تسويغ يضعها موضع الاستثناء لا القاعدة، وموضع الدخيل لا الأصيل، على الرغم من الدعوة إلى تأصيل الديمقراطية في التشريع الإسلامي، وهي مجرد دعوة وليس واقعا. فإذا كان الحال أن الانخراط في العملية السياسية في نظام غير إسلامي مجرد فرصة لممارسة العمل السياسي الإسلامي لتمهيد الطريق لبلوغ الأهداف الإسلامية العليا، فهذا يعني أن الديمقراطية ليست مسألة مبدئية بالنسبة للإسلاميين، ويبقى المبدأ هو الحكم الشامل الذي يقرر وفق أصوله الشرعية مصير التعددية والتنوع، بل مصير الديمقراطية نفسها.

فضلاً عن ذلك إن هذا الموقف يجعل الديمقراطية مجرد سلَّم لاعتلاء السلطة وقد يعمل المرء على تحطيم ذلك السلم بعد تسلقه لكي يفرض نظاما إسلاميا شاملا يعمل بمقررات الشريعة الإسلامية المباشرة. وعلى الرغم من أن الدستور والتعددية السياسية المسبقة والمعارضة البرلمانية تمنع عمليا محاولة تحطيم ذلك السلم، إلا أن منح الديمقراطية معنى الوسيلة والأداة يفرغها من محتواها الثقافي والقيمي. وكذلك لا يمكن منح الديمقراطية معنى العقيدة، لأن

---

[1] ينظر: صلاح عبد الرزاق، الإسلاميون والديمقراطية، مركز العراق للدراسات، دار الصنوبر للطباعة، الطبعة الأولى، 2007، ص21.

ذلك يجعلها في حالة تضارب وتناقض مع ذاتها، فالعقيدة وثوقية جزمية سكونية وواحدية، في حين أن الديمقراطية متحركة متجددة وتعددية. والحقيقة أن الديمقراطية تحمل مضمونا أخلاقيا عمليا وليس مجرد وسيلة لاعتلاء السلطة. فالإيمان بالحرية، والتعددية، وقبول الآخر على أساس إنساني، والإيمان بالعدالة والمساواة، والانفتاح على الآخر واحترام تراث الإنسانية، جميعها قيم أخلاقية وتربوية لا يحملها ويتحملها إلى من تربى عليها واعتادها، وصارت ملكة من ملكاته الأخلاقية. ولا أظن أن الإسلام يضاد تلك القيم، أو يعمل على تحطيمها، وإن إجراء عملية مقاربة بين القيم الإنسانية للإسلام، وتلك القيم الديمقراطية أفضل وسيلة لاستحضار المبدأ الديمقراطي كمبدأ أصيل في الإسلام، ومفتاح ذلك، كما ذكرنا سابقا، هو تحرير مبدأ الاختيار من هيمنة معنى الغلبة والقهر والشوكة.

تؤمن الديمقراطية بأن الشعب هو مصدر القوانين والسلطات، وتصاغ القوانين عبر تواصل جماعي عقلاني. ولما كانت القوانين صادرة من الشعب، فسوف يكون مسئولا عن تطبيقها والخضوع لها، كما سيقبل بقوانين العقوبات المطبقة بحق من يخرق القانون. وتؤمن الديمقراطية بأن الشعب يعمل ذلك انطلاقا من شعوره بالمسئولية تجاه قوانين وضعها أو شرعها بنفسه. في حين أن القوانين أو التشريعات الدينية تفرض نفسها على الجميع لا من حيث كونها شرعت من قبل الشعب، وإنما لأنها صادرة من المطلق وهو الله سبحانه وتعالى، وإنما يشعر الإنسان بالمسئولية تجاه تنفيذها طاعة منه لله سبحانه وتعالى وطمعا في كسب رضاه وبالتالي الفوز في الحياة الأخرى خارج إطار الأرض وقوانينها. وهذا فرق واضح وكبير بين الديمقراطية والإسلام.

أشعر أنه بإمكاننا عمل مقاربة تلغي هذا الفارق النوعي، أو تضيقه على الأقل. إن المخرج من هذا التضارب، في رأينا، هو أن التواصل الجماعي العقلاني الذي يقرر الشعب من خلاله القوانين، لا يشرع قوانين فقط، وإنما يصادق ويقر قوانين مشرعة أصلا أو ذات أصل ديني، وهي فرصة للاستفادة من التجارب البشرية، وضم القوانين والتشريعات الدينية إلى منظومة القوانين المعمول بها دستوريا، ومن هنا يكون التشريع المصادق عليه من لدن التواصل الجماعي العقلاني ذا شقين:

الأول: ضم وإقرار قوانين مشرعة أصلا، أو ذات أصل ديني.

الثاني: تشريع قوانين في منطقة الفراغ الواسعة التي لم يتناولها التشريع الإلهي بشكل مباشر.

وانطلاقا من ذلك يكون الشعب ملزما بالخضوع لتلك القوانين والتشريعات في شقيها، لأنه إما أن يكون هو مصدر إقرارها وضمها والعمل بها بصفتها قوانين جاهزة ذات أصل ديني، أو إنساني، أو يكون هو مصدر تشريعها ووضعها في منطقة الفراغ الواسعة، التي تعتمد على علم الإنسان واجتهاده.

الارتباط بين المبدأ الأخلاقي والمبدأ الديمقراطي

يرتبط المبدأ الأخلاقي بخطاب باطني، في حين يرتبط المبدأ الديمقراطي بخطاب خارجي، ولا يخفى ارتباط الخطاب الخارجي بالخطاب الباطني. والمشكلة هنا إذا كان الخطاب والمناقشة الباطنية للمبدأ الأخلاقي يختلف باختلاف الأفراد المشاركين في منح شرعية القانون أو وضع القانون، فإن هناك تضاربا سوف يحدث بين المستوى الباطني للمناقشة وبين المستوى الخارجي، أي بين الأخلاق والقانون، فقد لا تكون المبادئ الأخلاقية متفق عليها من الجميع كما هو الحال في القانون المشرع؛ لأنها ربما لم تكن ناتجة عن تواصل جماعي للمجتمع ككل، فلا مناص في مثل هذه الحال من التفكيك بين القانون والنظام الأخلاقي، والركون إلى معايير أخرى في تقييم القانون، تلك المعايير المتفق عليها نتيجة تواصل جماعي مشروع قانونيا.

ففي مثال المجتمعات التي تتبنى خطابا أخلاقيا وضعيا متجانسا، يصاغ القانون الوضعي على أساس إجراء يحكم مشروعيته خطابيا، إجراء مؤسس بشكل كامل على فكرة تسويغ خطابي للأخلاق، ويؤدي إلى تشريع ينجز هدفه السياسي الهام. فالأخلاق الحرة للحداثة المتأخرة تشتق مشروعيتها من إجراء تواصلي للرأي يجب أن يقترب، افتراضيا، من الشروط المثالية للتناظر التي توجد في حالة الخطاب المثالي، ومثلما هو الحال في القانون، فالأخلاق الحرة منتجة بواسطة عملية تبادل ذاتي لتواصل غير جبري بين أفراد متساوين وأحرار.

«ما دام القانون الوضعي يشتق مشروعيته من واقع كون المشاركين في صنعه يمكن أن ينظروا إليه بوصفه ناتجا عن نشاطهم السياسي الخاص، فإن إمكانية

مشاركة الكل في صياغة القوانين سوف تكون مصانة؛ ولذلك سيكون القانون في وضع يؤمّن الحرية الشعبية (حرية المشاركة السياسية). ومن هنا لا يمكنه عمل ذلك من دون أن يدعم بشكل متزامن الحرية الفردية (الحرية الفردية في تشابكها داخل مجال النشاط الخاص للفرد). ومن الناحية المثالية، فإن الذين يضعون القانون هم أيضا يخضعون له، وعلى القانون أن يضمن ويحترم الحرية الشخصية كشرط مسبق لاتصال سياسي غير قسري في الديمقراطية؛ ولهذا فإن الحرية الشخصية للأفراد، والاستقلالية العامة للمواطنين تشكلان على التوالي وسيلتين تحقق إحداهما الأخرى، وإن الخاضعين للقانون يمكن أن يتمتعوا بحرية شخصية إلى الحد الذي يؤهلهم أثناء ممارستهم لحقوقهم السياسية، لإدراك أنفسهم كمبدعين لتلك القوانين التي يجب عليهم، كمشاركين، أن يذعنوا لها »[1].

إن ضمان الحرية الفردية يفترض مسبقا عدم إعاقة ممارسة الحقوق السياسية. ومن جهة أخرى فمن دون مشاركة في السياسة، تصبح الحرية الفردية وهمية، لأنها تبقى معرّضة، كما هو بالفعل، لتأثيرات قوى حكومية ومالية، وأكثر من ذلك فإن الحرية الفردية من دون مشاركة شعبية تتحول إلى «حرية سلبية»، حرية من دون تقييدات خارجية، بل إلى حرية من دون مضمون، ما دام تعريف مضمون الحرية يشترط المناقشة الشعبية مع مشاركين آخرين متساوين وأحرار. فنظام الحقوق مؤسس إذن على فكرة إجراء تشريعي تواصلي مثالي.

المبادئ الأساسية لدولة المؤسسات الديمقراطية:

أ. **سيادة الشعب** التي تشترط أن تكون كل سلطة سياسية منبثقة عن السلطة التواصلية للمواطنين، ويجب أن ترتبط هذه الأخيرة بإجراءات ديمقراطية توفر شروطا خاصة للحوار والتواصل، يمكن أن تصادق على شرعية وعقلانية التنظيمات القانونية المنبثقة عنها. وما دام القليل من المواطنين يمكن أن يشاركوا في هذا النقاش المطلوب، تنبثق الحاجة إلى التمثيل بشكل طبيعي. إن مؤسسة

1 KONSTANTINOS KAVOULAKOS: Constitutional state and democracy (On Jurgen Habermas's Between Facts and Norms. In: J. Of Radical Philosophy, Vo.96, JULY/ AUGUST 1999, pp33-41.

التمثيل البرلماني والتنظيمات الداخلية للنقاشات وصناعة القرار تعكس بشكل دقيق الجهود لخلق شروط ملائمة للنقاش مبنية على غلبة أفضل الحجج. وتكمّل تلك بمبادئ التعددية السياسية للسلطات الممثلة في البرلمان وشعبية المؤتمرات البرلمانية، التي تسمح بتدقيقها من قبل رأي عام نقدي.

2. **إذا كان البرلمان يتعهد بمسئولية تسويغ القوانين،** فإن الإنجاز الدقيق لها أمر جوهري أيضا، وأن مهام الإنجاز تتعهد به مؤسسة السلطة القضائية المستقلة. ويرتبط هذا بمبدأ ضمان الحصانة القانونية الفردية لكل فرد قانوني يستطيع إملاء ادعاءات قانونية فردية. أخيرا، لما كانت السلطة القضائية يمكن أن تتطلب تحريك الحكومة، على سبيل المثال، لفرض العقوبات، فإن مبدأ تعهدها الخاص بالقانون أمر أساسي.

3. **تتعهد الحكومة بتنفيذ القوانين والإذعان لها،** ويسمى هذا مبدأ حكم القانون الذي يهدف إلى إلصاق السلطة الحكومية (الإدارة) بالمواطنين بوصفهم سلطة تواصلية، تتدخل عن طريق السلطة التشريعية للبرلمان، وأكثر من ذلك يجب أن توجد إمكانية مراقبة استبداد الحكومة، وهي مهمة تقع على عاتق محاكم مدنية وتحقيقات إدارية (حكومية).

4. **فصل الدولة عن المجتمع،** ليس بالمعنى الليبرالي الذي يعني فصل الدولة - المسئولة عن الأمن والنظام العام - عن مجتمع الأفراد المتنافسين اقتصاديا أو التجمعات ذات النفوذ، وإنما فصلها عن المجتمع المدني الحر الذي تتوحد فيه الحرية والتعددية، ويرتبط بمستقبل سياسي حر، ويشكل ميدانا شعبيا غير رسمي يسيطر على مؤسسات الدولة.

ضد الديمقراطية

يتناقض الفكر السياسي الموروث في العالم الإسلامي مع مبدأ الديمقراطية، لسبب واضح هو أن مصادر عقد الرئاسة أو الإمامة لا تتلاءم مع المبدأ الديمقراطي القائم على الاختيار الشعبي العام، فالفكر السياسي الشيعي التقليدي قفل على نظرية النص الإلهي على الرئاسة أو الإمامة الأمر الذي لا يجعل للشعب خيارا ولا رأيا، أما الفكر السياسي السني فتأرجح بين أربع طرق في عقد الإمامة هي: الشورى،

النص، العهد، الغلبة والقهر. ويلاحظ على تلك الطرق أنها متناقضة ويلغي بعضها بعضا، وإن الذي ورط الفكر السني في هذا التناقض هو كون تنظيراته في هذا المجال كانت من أجل تبرير واقع قد حدث وليس من حيلة لتغييره أو إنكاره أو إلغائه، فالشورى كانت، في رأيهم، الطريقة التي أقرت فيها خلافة أبي بكر، والعهد هو الطريقة التي ابتكرها أبو بكر لتسليم الخلافة لعمر، والغلبة والقهر كانت الطريقة المعتمدة لدى بني أمية وبني العباس، أما النص فهي نظرية غريبة عن الفكر السني تبناها بعض محدِّثي أهل السنة مثل ابن حزم في الملل والنحل، ج4، ص169، وابن قتيبة في الإمامة والسياسة، ومحمد بن عبد الوهاب في «الرد على الرافضة»، ومؤدى هذه النظرية بأن الرسول (ص) نص على خلافة أبي بكر، وأن أبا بكر نص على خلافة عمر، وعمر نص على أعضاء الشورى الستة، وهذه النظرية غير شائعة لدى أهل السنة، ويرى بعض الباحثين أنها جاءت بتأثير الجدل الكلامي مع الشيعة، وهذا صحيح إلى حد ما، لكننا لدينا رأي آخر، وهي أن هذه النظرية جزء أو مقدمة لتنظير سني للإمامة يجعل منها اختيارا إلهيا شرعيا، الأمر الذي يعني لدينا أن هناك تقاربا سنيا شيعيا في أصل الإمامة مع اختلاف في من يختاره الله للإمامة فقط.

ونحن نلاحظ بأن نظرية النص عند الشيعة انتهى العمل بها عمليا منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أي بعد غياب الإمام المهدي، وجاءت فترة الوكلاء، أو الفقهاء الوكلاء، والوكالة لا تعني لديهم توكيل مباشر من الإمام الغائب، وإنما تعني مرتبة علمية وروحية تجعل الفقيه في موضع الإمام من دون أن يختاره الإمام أو يتصف بجميع صفاته الخارقة مثل العصمة، وعلم الغيب وغيرها . ومن هنا فكل فقيه هو وكيل، وهذه الوكالة لا تشترط الطاعة المطلقة ما دام الوكيل فاقدا لشروط الطاعة المطلقة وهي العصمة، ولا البيعة المطلقة، وإذا تزاحم الوكلاء فلا بد للأمة أو الشعب أن يفصل في الأمر، ويختار من يراه ملائما، وطبيعي أن اختيار الشعب ليس مبنيا بالضرورة على علم كامل بكوامن ونوايا المختار، وهنا ندخل شئنا أم أبينا في مجال الاختيار الحر الديمقراطي، وليس للفقيه الحق بادعاء الطاعة المطلقة.

قد نبدو نحاول حل التناقض الشيعي بين النص والديمقراطية بطريقة مصطنعة، لكننا في الحقيقة سنكشف عن حقيقة أن نظرية اختيار الأمة للإمام هي الطريقة المعتمدة كما يبدو من السيرة السياسية العملية للإمام علي.

أما فيما يتعلق بالفكر السياسي السني فقد ساهم بشكل مباشر في تأبيد الاستبداد في العالم الإسلامي، ذلك أنه تبنى موقفا تبريريا بطرق متناقضة يلغي بعضها بعضا، وأن تأبيد الاستبداد يكمن في محاولة الفكر السني شرعنة هذه الطرق المتناقضة دينيا. وإذا أردنا أن ننعش طريقة الاختيار والشورى علينا أن نعيد قراءتها ونمنحها دلالات أوسع من الفهم التقليدي، ونلغي الطرق الأخرى مثل: الجمع بين النص، والعهد، والغلبة والقهر. وأعني بالتناقض أن النص ضد العهد، والعهد ضد الاختيار، وأولئك جميعا ضد الغلبة والقهر. فكيف تجاز تلك الطرق المتناقضة! ونعني بتوسيع نظرية الاختيار إن الاختيار بمعناه التقليدي لا يعني اختيار الأمة أو الشعب، وإنما يعني (اختيار واحد أو اثنين أو قلة، مثل اختيار أبي بكر من قبل أهل السقيفة، ثم اختيار جماعة مهما قلت لأي حاكم فيما بعد)[1]. وهذا الاختيار من قبل القلة أو ما يسمى أهل الحل والعقد لا يشترط رضا الأمة، وفي بعض الأحيان يستلزم إجبار الأمة على قبول هذا الاختيار. فوجه التصادم بين الاختيار والشورى بذلك المعنى وبين الديمقراطية هو كون العقد يتم باختيار نخبة أو أقلية تجبر الأغلبية على الطاعة. أما وجه معارضة العهد للمبدأ الديمقراطي فواضح، فالعهد هو من واحد إلى واحد، أو من واحد إلى مجموعة وتجبر الأمة على قبول العهد بالقهر والقوة. ولا داعي للحديث عن وجه تعارض طريقة الغلبة والقهر في عقد الإمامة مع الديمقراطية فهو أوضح الواضحات.

إذن نريد أن نوسع الاختيار ليشمل الأمة بكاملها، عبر عملية تواصل جماعي ونقاش بين أفراد أحرار يختارون ممثليهم بحرية تامة من أجل تشريع قوانين أو إقرار قوانين مشرعة أصلا أو ذات أصل ديني. هذا الفهم للاختيار يمهد لتدشين أسس الديمقراطية الاجتماعية والسياسية. وهو لا يتعارض مع تجربة الإسلام الأولى، وإن تعارض مع التجارب التاريخية اللاحقة للإسلام.

ويفترض أن التناقضات البادية في طرق عقد الرئاسة أو الإمامة في الفكر السني تجعل هذا الفكر مهيئا لتقبل الديمقراطية، بشرط أن يلتفت هذا الفكر إلى حل ذلك التناقض الذي لا يتم إلا بإلغاء النقيض أو النفي والإبقاء على الطرف الإيجابي وهو الاختيار والشورى وإلغاء العهد والغلبة باعتبارهما شذوذا عن

---

[1] ينظر: الخالدي، محمود، ملامح الخلافة الإسلامية، ص147-148.

القاعدة، وانتكاسة تاريخية في الفكر السياسي الإسلامي. ومن هنا إذا أخذنا بالاعتبار انتهاء (أو تأجيل) العمل بنظرية النص العاقد للإمامة عند الشيعة على المستوى العملي على الأقل، مستفيدين من نظرية الانتظار (وهي نظرية مستقبلية)، والتطور المفترض في الفكر السياسي السني من نظرية العهد والغلبة والاختيار المحدود إلى نظرية حق الأمة في الاختيار، فبإمكاننا لا أن نلج أبواب الديمقراطية فحسب، بل نوحد الجهود السياسية نحو تحقيق دولة منسجمة ومرفهة.

الإمامة الشيعية و الديمقراطية (إعادة قراءة):

يبدو لنا من السياسة العملية للإمام علي فرق بين الإمامة بمعنى الرئاسة الزمنية والإمامة بمعنى القيادة الروحية والفكرية؛ ذلك أن الإمامة بمعنى الرئاسة أو السلطة الزمنية لا تتقرر قانونيا إلا من خلال الانتخاب والاختيار الحر، أي أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الإمام أو الرئيس، وعلى الرغم من أن قرار الأمة هذا لا يرقى إلى مستوى العصمة، إلا أنها مصدر إضفاء الشرعية السياسية والاجتماعية على السلطة المنتخبة، ولكننا إذا سلمنا بهذا، وقررنا بأن هذا من شروط الممارسة الديمقراطية، فهل تستطيع الأمة أن تبت بمن تكون له الإمامة الروحية والفكرية؟ وإذا سلمنا بإمكان الأمة ذلك، فهل تستطيع أن تلغي الموقع الفكري والروحي الواقعي للإمام أو تمنحه لشخص آخر، إذا أخطأت التشخيص؟

لنوضح هذا التساؤل الأخير بشيء من التفصيل لنرى فيما إذا كان بمقدور الأمة أو أي جماعة، مهما كثرت أو قلت، أن تلغي الإمامة الروحية والفكرية لإمام حقيقي، أو تثبتها لشخص آخر.

إن الإمامة الروحية والفكرية ليست منحة أو هبة بشرية يمكن أن تمنحها جماعة أو قوم لشخص يحبونه أو يميلونه إليه، إنما هي واقع عيني لا يقبل التحويل. إن كون المرء عالما أو مفكرا واقع مثل واقعية جهل شخص آخر، ولا يمكن تخيل أمة أو جماعة تستطيع أن تمنح أحدهما دور الآخر، لأن ذلك إلغاء للواقع وتحويلا في السنة الواقعية مستحيل عمليا ونظريا .

لكن إذا كان ليس بإمكان الأمة أن تلغي الواقع، فإن بإمكانها أن تفصل بين واقعين واقع الإمامة الزمنية وواقع الإمامة الروحية، لمبررين أحدهما أنها تمنح

الزمنية لشخص وتحتفظ بالروحية لشخص آخر بشرط رجوع الأول للثاني واعترافه بمرجعية الثاني، والمبرر الثاني أنها لم تكن تعي الارتباط الواقعي بين الإمامة الزمنية والإمامة الروحية والفكرية، ولا تعي فلسفة ذلك الارتباط، بسبب حداثة عهدها ولم تتضح لديها بعد فلسفة ذلك الارتباط، فتتعامل مع شؤون الحياة برؤية انفصالية.

ما يميز الإمام علي عن غيره هو إيمانه بالارتباط الحتمي بين القيادة الزمنية والقيادة الروحية والفكرية، ويفضل أن تبنى الأولى على الثانية، أي أن السلطة الزمنية لا يمكن أن تستقيم على الهدى إلا إذا كانت نابعة من قيادة روحية وفكرية عميقة. لكن هذا الارتباط الواقعي بين البعدين الزمني والروحي يدركه الخاصة، ولم يكن قد نضح بعد في ذهنية الأمة، وقد لا ينضح في وعيها لاحقا بسبب انحرافات شتى سياسية وتربوية وفكرية. وكان الإمام علي يعي جيدا فقدان وعي الأمة لهذا الربط البنائي بين البعد الروحي والبعد الزمني، ولذلك كان لا بد له أن يقبل بهذا الواقع السلبي مؤقتا، إذ لا بديل أمامه، لأن هذه الأمة غير مسئولة عن هذا النقص لأنه نقص تربوي وفكري يحتاج زمن لتهضمه الأمة، ولا يمكن تحويل وعي الأمة بلمسة سحرية أو بطريقة خارقة، إنما هي عملية تغييرية لا بد لها أن تنجز شروطها الموضوعية عبر فترة زمنية طويلة وبجهد استثنائي وفي ظل ظروف ملائمة. كان الإمام يعي ذلك، ويعي أيضا أن الظروف لن تسمح لخطه التربوي والروحي أن يمارس دوره التوعوي على مستوى الأمة، ولذلك قرر المحاولة حتى ولو نجح مع ثلة من الأولين وقليل من الآخرين.

إن الذريعة التي استند إليها الإمام في قبوله لحكم الأمة هو مستوى وعيها، أي أن الأمة مهما كان مستوى وعيها، تبقى صاحبة القرار في مسألة منح القيادة الزمنية، لكنها ليست صاحبة القرار في منح القيادة الروحية والفكرية أو إلغائها، لأن هذه الأخيرة مسألة علم ومسألة واقع، والواقع لا يلوى ولا ينكر. ولذلك خضع الإمام لقرار الأمة بالتنكب عن اختياره للرئاسة الزمنية أو سكوتها عنه، ولهذا السبب لم يحملها المسئولية، لأن ذلك الاختيار يعبر عن واقع كما أن مكانته العلمية والروحية واقع عيني، فلم يشن عليها حربا ولا على من اختارتهم، بل احترم اختيار الأمة أشد الاحترام. وكل ما فعله قال كلمته وانخرط يمارس دوره الطبيعي كمرجع علمي وروحي يمارس عملية تغيير اجتماعية بمنهج تربوي متميز.

مارس الإمام دوره كمرجعية علمية وروحية في ظل خلافة أبي بكر الصديق، وخلافة عمر، وخلافة عثمان. وكان يدرك مع أتباعه بأن دورهم في هذه المرحلة ينحصر في الارتقاء بوعي الأمة إلى مستوى إدراك الارتباط الواقعي بين القيادة الزمنية والقيادة الروحية، وأن مسألة العدالة والمساواة والحقوق وكل آمال الإنسانية بالحياة الكريمة يرتبط بتقرير الارتباط الحتمي بين المستوى العلمي والمستوى العملي من الواقع الذي يستلزم ارتباط الإمامة الزمنية بالإمامة الروحية والفكرية.

إن حقيقة الارتباط بين المستوى الروحي والمستوى الزمني في الفرد، أو على مستوى الممارسة السياسية للأمة، تعبر عن فلسفة واقعية تربط بين الواقع المادي والواقع الروحي، وتربط كلا من هذين المستويين بواقع إلهي هو السبب الأصيل لكل ما يطرأ على المستويين المادي والروحي من تغيرات وتطورات. لذلك ركز المنهج التربوي للإمام ومدرسته على تلك الارتباطات في ضوء رؤية واقعية ذي ثلاثة مستويات: مادي وروحي وإلهي. ولذلك فالسياسة العملية ترتبط بتلك الرؤية الفلسفية، وكان الإمام علي وصحبه يسعون لإيضاح ارتباط منهجهم العملي بتلك الرؤية الواقعية، في وقت استقلت فيه الممارسة العملية للأمة عن بعدها العقائدي والفلسفي. فكانت المصالح والمنافع الشخصية والفئوية والقبلية هي المعيار، واستقل الواقع الروحي والعقائدي وحبس في الأذهان فقط. وقد أوضح الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه «العقل السياسي العربي» ذلك التحول من فكر العقيدة إلى فكر القبيلة والغنيمة الذي طرأ على الأمة بعد وفاة الرسول(ص). وحاولت الاتجاهات السياسية المتنوعة المشارب أن تصور هذا الانفصال بين السياسي والعقائدي على أنه واقع حتمي وقدر مقدور، حاول ذلك معاوية ومدرسته الأموية، ولكن المفارقة أن الأمويين عندما ووجهوا بالتنظير الشيعي الكاسح في الإمامة القائمة على الربط بين الروحي والزمني والإلهي، أحرجوا واضطروا إلى الادعاء بأن خلافتهم قدر من الله وأمر منه في سابق الزبر ولا حق لأحد معارضته. قال معاوية موطئا لابنه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[1]. وبما أن أمر يزيد اختيار من الله فله الحق بما يفعله

---

[1] ابن كثير، البداية والنهاية، ج8، ص126.

بالعباد، هكذا دعا مسلم ابن عقبة أهل المدينة في وقعة الحرة إلى البيعة على أنهم خول ليزيد بن معاوية، يحكم في دمائهم وأموالهم وأهليهم ما شاء.. وتدل على ذلك أيضا مقالة عبد الملك ابن مروان: «... والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»[1] يقصد أنه مختار من الله ولا يحق لأحد أن يدعوه إلى تقوى الله. ومثل ذلك فعل العباسيون، إذ ادعى المنصور أنه «ظل الله في أرضه».

وفقا لما أسلفنا من البحث، يبدو أن الإمام علي شرعن الاختيار الحر للأمة، ويبدو الاختيار في ضوء سياسته العملية وسيلة لانتخاب سلطة زمنية مشرعنة عبر عملية تواصل جماعي محكوم بمستوى وعي الأمة أو الجماعة، ذلك المستوى من الوعي الذي يقرر شروط السلطة الزمنية المستوحاة من فهمه لمنظومته العقائدية، وكلما ارتقى ذلك الفهم كلما نضجت الشروط التي يضعها للسلطة الزمنية، وتلك الشروط هي التي تسمى اليوم بالقوانين التي تشكل المنظومة السياسية التي تحفظ حق الانتخاب وحق المشاركة السياسية وحق التمثيل البرلماني.

ليس هذا فحسب، فقد اتخذ الإمام من الانتخاب الديمقراطي الحر حجة على خصومه، بعد اختياره زعيما سياسيا بعد مقتل عثمان بن عفان، وقد وصف إقبال الناس على بيعته بـ «عرف الضبع»، ووصف شدة تزاحمهم على بيعته بقوله: «... حتى وطئ الحسنان». وليس اتخاذ الإمام من الانتخاب حجة بمعنى إلزام الخصم بما ألزم به نفسه، كلا أبدا، وإنما كان الإمام يؤمن فعلا بحق الأمة في الاختيار، ولكن إيمانه هذا يرتبط بإيمانه بحقيقة العلاقة بين مستوى وعي الأمة ومستوى نضج الاختيار، وبمستوى وعيهم بالعلاقة الحتمية بين القيادة الزمنية والإمامة الروحية والفكرية، فتلك الأمة التي اختارت الإمام بعد عثمان لم يكن اختيارها مبنيا على وعيها بذلك الارتباط الحتمي الذي يدركه الإمام وثلة معه بين الإمامة الزمنية و الإمامة الروحية ذات الأصل الإلهي، إنما كان اختيارهم مبني على فشل التجربة السابقة (خلافة عثمان)، وهم يجربون اليوم اختيارا جديدا وفقا لمصالح فردية وفئوية متضاربة، وليس وفقا لوعي عقائدي، وهذا ما يفسر

---

[1] المصدر نفسه، ج8، ص243، الطبري، ج3، ص353، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج1، ص184، 188، السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص194-195.

لنا سرعة ارتداد بعض الأمة عن اختيارها إلى حد تبنيها موقفا مناقضا لموقفها الأول، فنشأت الحروب الدموية كالجمل وصفين والنهروان...الخ.

بعد ذلك كله، هل تعامل الإمام مع الأمة التي اختارت غيره على أنها أمة مذنبة بالمعنى الديني؟ الجواب، من وجهة نظرنا، كلا. وذلك للأسباب الآتية:

الأول: إن الإمام أقر شرعية اختيار الأمة، حتى لو كان اختيارها هذا لا يمثل ما يجب أن يكون، لأن الأمة قد تخطئ الواقع، لكن يبقى اختيارها يمثل أفضل صيغة لتوافق يحسم الخلاف.

الثاني: إن اختيار الأمة يقتصر على السلطة الزمنية ولا يتعدى إلى السلطة الروحية والفكرية في كثير من الأحيان، وقد تعامل الإمام مع الاختيار على هذا النحو. وهذا المبرر يفتح المجال لشرعنة رئاسة غير الأعلم إذا اتخذ من الأعلم مرجعية فكرية وروحية، وهذا ما نشاهده اليوم في التجربة السياسية التي تبناها شيعة العراق، ولا يرى فيها مراجعهم خرقا للعقيدة المتبناة تاريخيا.

السبب الثالث: إن الإمام بايع الشيخين أبا بكر وعمر على الخلافة، واحتفظ لنفسه، كما احتفظ له الشيخان، بالأعلمية الروحية والفكرية، واتخذا منه مستشارا روحيا وفكريا، بل ومرجعية علمية في الأمور التي لا يجدون في أنفسهم القدرة على البت فيها علميا، وبقدر ما يعبر هذا الموقف عن اعتراف الشيخين بأعلمية ومرجعية الإمام الروحية، يعبر عن اعتراف الإمام بخلافتهما، وإذن فالاعتراف كان متبادلا، وإن كان على مستويين مختلفين، وهذا يشكل لدينا منطلقا لشرعية رئاسة غير الأعلم إذا اتخذ من الأعلم مرجعا أو مستشارا علميا وروحيا. ملتفتين إلى واقع كون الأعلم قد لا يكون على الدوام فردا، وإنما قد يكون مجموعة متنوعة الاختصاصات، من الفقهاء والقانونيين والاقتصاديين وعلماء الاجتماع وغيرهم.

والدليل على قبول الإمام بالقيادة الزمنية للشيخين، وعدم اعترافه لهما بالأعلمية، بالقياس إلى نفسه طبعا، هو موقفه من اللجنة السداسية التي شكلها الخليفة عمر ابن الخطاب قبيل وفاته. فقد اشترط عليه عبد الرحمن ابن عوف ليسلمه الخلافة، أن يقر بسنة الشيخين إلى جانب كتاب الله وسنة رسوله. رفض الإمام الاعتراف بمطلقية سنة الشيخين، وليس هذا الرفض تعريضا بهما، ولا نكثا

لبيعته لهما، وإنما لسب آخر وهو أن للشيخين سلطة زمنية وليست روحية ـ إلهية، ونحن لو سلمنا باختيار الأمة لهما أو على الأقل إقرارها بهما كأمر واقع، وسلمنا بأن ذلك يشرعن سلطتهما الزمنية على المستوى السياسي، إلا أنهما لا سلطة لديهما على الأرواح والأفكار، وسيتم التعامل مع سيرتيهما على أنهما اجتهاد خاص، ولذلك رأى الإمام أن لديه اجتهاده الخاص أيضا، وليس من حق أحد أن يجبره على السير بسيرة شخص آخر، لأنه يعمل وفق رؤية عقائدية وليس الميل نحو شخص أو آخر.

هناك نكتة رائعة يجب الالتفات إليها في رفض الإمام علي الالتزام بسنة الشيخين، وهي أن الإمام كان يريد أن يكتفي بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا يرغب في توسيع دائرة النصوص بإضافة نصوص سنة الشيخين وسيرتيهما، لأن ذلك من شأنه أن يزيد من تحجيم دائرة العقل، وبالتالي تضييق مساحة الاجتهاد أمامه، وهو يرى في نفسه، كما كان يرى الشيخان أيضا، ومعظم الصحابة، الأعلم والأفقه، فكيف يصار إلى تقييده باجتهاد الأقل علما؟ فالإمام كان يجيز اجتهاد الشيخين، لكنه لم يجز فرض هذا الاجتهاد سنة أبدية على نفسه، أو على الأمة فيما بعد، فكان يؤمن أن لكل عصر اجتهاده، وفقا لظروفه ومستجداته، والإمامة غير محصورة في الشيخين.

تشريع الاستبداد

طريقة الغلبة والقهر مشهورة في الفكر السياسي السني تنعقد بها الإمامة أو رئاسة الدولة! وهي أكثر الطرق المعتمدة في تاريخ الإسلام بعد الخلافة الراشدة، سواء كان الأداة السيف والنصل قديما، أو كان الدبابة حديثا، فهي وسائل مبررة فقهيا لقهر المجتمع والاستيلاء على مقدراته. فها هو الماوردي في أحكامه السلطانية ينتقل من نقيض إلى نقيض بحكم الاضطرار إلى تبرير الواقع، فهو يقر الاختيار ثم يعود ينفيه من حيث يشعر أو لا يشعر بإقراره لسلطة التغلب والقهر أو سلطة العهد والوصية[1]. وكذلك فعل ابو يعلى الفراء في أحكامه السلطانية أيضا[2]. وأجاز إمام الحرمين الجويني سلطة الغلبة والقهر، وكذلك فعل الإمام

---

[1] ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص8-9.

[2] الفراء، أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص28-29.

الغزالي في إحياء علوم الدين[1] وفضائح الباطنية. والملفت للنظر أن هذا العالم المتبحر والفيسلوف والمتصوف يجيز «طاعة السلطان الظالم الجاهل...». وأقر ابن جماعة حديثا إمامة الغلبة والقهر والجهل والفسق. وهنا يكمن تأسيس فلسفة الصراع في العالم الإسلامي، ذلك أن شرعنة الغلبة والقهر كطريقة مقبولة دينيا في عقد الإمامة يعد شرعنة ضمنية للصراع واعترافا بأصالته، فتتلازم طرق الغلبة والقهر والصراع والاستبداد مع بعضها لتشكل ثقافة خاصة قائمة على النفي والحذف لكل أشكال التنوع. فسادت ثقافة قائمة على نمط من الفهم يلغي الأفهام الأخرى، وقد لا يتصور دعاتها وجود أنماط أخرى من الفهم للواقع والتاريخ. فنتج عن ذلك خطاب أحادي مطلق اختزل الأمة بذاته لاغيا لتنوعها واختلافها، ومن هنا ظهرت ثقافة التكفير والإبادة لكل أشكال الاختلاف والتنوع.

وبعد سقوط معايير العلم والعدل والشورى والرضا من الأمة، كان من الممكن أن يحكم الجهلة والفسقة، والمستبدين، بل ما عاد متعذرا التماس المعاذير لأولئك، وتصحيح إمامة من أجمعت الأمة على فسقه وظلمه وإجرامه مثل يزيد ابن معاوية، فالشهرستاني في الملل والنحل أضفى الشرعية على خلافة الأمويين عموما [الملل والنحل، ص28]، وصحح كل من السيوطي والذهبي خلافة يزيد بن معاوية، ولم يعترفا بشرعية عبد الله ابن الزبير إلا بعد موت يزيد، وسلبا الشرعية عن مروان ابن الحكم لأنه خرج على إمام قائم هو ابن الزبير، ورفضا الاعتراف بشرعية الوصية إلى ابنه عبد الملك، ولم يعترفا به إلا بعد مقتل ابن الزبير سنة ثلاث وسبعين[السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص197-198].[2].

أتت واقعة الحرة نتيجة طبيعية لتأسيسات مؤثرة للفعل الاستبدادي الذي مورس في التاريخ الإسلامي، وهذا تعبير طبيعي عن نجاح الشريحة المؤثرة فيما قبل الإسلام - التي فقدت سلطتها وامتيازاتها في عصر الرسول - في إعادة السيطرة على زمام الأمور من جديد ومعاقبة كل الذين ساهموا في إذلالهم وتجريدهم من سلطانهم، فبعد أن نجحوا في تعكير الأجواء على عدوهم الأول علي

---

[1] ينظر، الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص140، وفضائح الباطنية، ص177.

[2] ينظر: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني، ص118.

بن أبي طالب، ومن ثم تصفية أبنائه، قرروا أن يصفّوا المدينة نفسها من المهاجرين والأنصار الذين لا زالوا يشكلون خطرا على ملك بني أمية لأنهم لم يقتنعوا بيزيد خليفة لهم، فضلا عن درايتهم بأهداف الأمويين ومخططاتهم. فوجد الأمويون في ذلك فرصة سانحة لتحقيق هدفهم بإخضاع تلك الشريحة أو إبادتها وتأمين المدينة.

فبالإضافة إلى كون هذه الواقعة تعبر عن قسوة تتناقض مع أبسط المعاني الإنسانية، لها قراءة أخرى بوصفها فعلا مؤسسا لسياسة العنف والقوة التي لا تزال تضرب بأطنابها على عالمنا العربي الذي لم يشهد إلا طريقة واحدة في تأسيس السلطة هي القوة والعنف.

يجب أن نلتفت إلى أن الفعل الاستبدادي إذا انفرد بنفسه من دون أن يلحقه فكر تبريري قد لا يشكل خطرا كبيرا، لكن هذا الخطر يتجسد بشكل عظيم عندما يقترن الفعل الاستبدادي بالتبرير الديني. لأن التبرير الديني يؤبِّد الفعل المقترن به، ويحوله إلى قيمة في أذهان البسطاء فضلا عن الفقهاء. لا حظ الفعل الاستبدادي الآتي:

قائد جيش يزيد بن معاوية في واقعة الحرة ضد أهل المدينة هو مسلم بن عُقْبة، أوصاه يزيد أن يكلم الناس ثلاث ليالي فإن أجابوه على طاعة يزيد فهو وإلا فيقاتلهم فإذ انتصر عليهم فلا يرفق ولا يرحم بل يبيح المدينة ثلاثة أيام للجند يعبثون بها ما يشاءون فأرواح أهل المدينة وأموالهم وأعراضهم ملكا للجند لمدة ثلاثة أيام، وفعل مسلم ذلك كله وزاد عليه[1].

ما هو موقف التبرير الديني واستخداماته هنا؟ الدين أداة طيعة بيد الطغاة يخدّرون به الدهماء ليقودوهم برضا لقتل الطبقات العالمة في المجتمع باختصار لقبر الوعي العالِم. هو نفس التبرير الذي قُدِّم لاستساغة وقعة كربلاء بوصفها خروجا على خليفة رسول الله. والقاتل في منظور الدين السياسي الرسمي ليس فقط فوق القانون بل يجب أن تُقَدَّم له هديّة أو مكافأة مجزية، وأن تضمن له الجنة، فهو مأجور وإن أخطأ، لأن الخطأ في المفهوم الجبري صادر بسبب الخلْقة وهو يعود إلى الله والإنسان ليس مسؤولا عنه. ثم إن هذا الخليفة أراد أن يصلح

---

[1] أنظر الطبري، 5/484.

حال الأمة ويحافظ على وحدتها لذلك فإن الاستهانة بكرامة الإنسان وهدر دمه ومصادرة ماله وعرضة وسيلة ضرورية لتحقيق ذلك وفق قاعدة الغاية تبرر الوسيلة. وقد تأسست هذه القاعدة في ميدان الفقه السياسي، حسب قاعدة الاجتهاد الفوضوي! الذي يكافئ، وفق منطق غريب، بين الصحة والخطأ، والصدق والكذب، وبالتالي بين الحق والباطل. وقد ارتبط اجتماع الأمة والهدف الرباني بمصالح الأمير وطاعته وعز سلطانه! ولذلك على الأمة أن تطيع هذا الإنسان الخارق الذي يرتفع فوق التاريخ والمجتمع طاعة عمياء قبل التفكير والروية.

كما أود أن أشير إلى حقيقة سيكولوجية خطيرة جدا وهي إن الدين بهذا المعنى يشكل خطرا عظيما على المجتمع الإنساني لأنه إن امتلك الإنسان مشروعية دينية للقتل فسيصبح القتل في حد ذاته أمرا مرغوبا، بل واجبا .

الخطاب الاستبدادي

خطاب مسلم بن عقبة لجنده في وقعة الحرة عندما رأى منهم الوهن : (يا أهل الشام، أهذا قتال قوم يريدون أن يدفعوا به عن دينهم، وأن يعزّوا به نصر إمامهم! قبّح الله قتالكم منذ اليوم! ما أوجعه لقلبي، وأغيظه لنفسي! أما والله ما جزاؤكم عليه إلا أن تُحرَموا العطاء، وأن تُجمّروا في أقاصي الثغور. شدّوا مع هذه الراية، ترّح الله وجوهكم إن تعتبوا!..))[1].

نلاحظ عدة توظيفات في هذا الخطاب الحربي، الأول هو المماهات بين الدين وعزّ السلطان أو نصر الإمام (الشخص). وتم تشخيص الدافع القتالي لدى الجند ألا وهو العطاء في غياب الفكر، فجزاء الوهن هو حرمانهم من العطاء، وتقبيح وجوههم. مفردات جميعها ترسم خلقية ذات قيمة أدنى من المستوى الإنساني. المساواة بين الدين والشخص أمر واضح في الخطابات الحربية ((يا أهل الشام، قاتلوا عن أميركم..))[2] القتال عن الأمير هو قتال عن الدين وبالعكس. اختُزِل الوطن و الأمة والدين والقيم بالشخص، بكيان أرضي ((معبود بشري))، هو

---

[1] المصدر نفسه، 5/488.

[2] المصدر نفسه،5 /489.

القيمة العليا والمثل الأعلى. ملاحظة أخرى في حفريات الخطاب تكشف عن أن الإنسان في مفهوم تلك الثقافة هو إنسان خلق للقتال والقتل، وعندما يتشكل مجال القتل عبر تشكُّلات نفسية يتحول إلى عدوانية جماعية تمارس القتل لأجل القتل، وحينئذ تسقط حتى الذريعة.

ما يُميِّز الجند ((الدهماء)) هو الطاعة، ولذلك لا يخلوا الخطاب الحربي أبدا من تنبيه على فضيلة الطاعة للأمير ((.. فتمّوا على أحسن ما كنتم عليه من الطاعة يتمم الله لكم أحسن ما ينيلكم من النصر والفُلجْ))[3] .

يفصح الخطاب عن أن طاعة الدهماء لسيدهم هو مقدمة كل فتح، وليس الرأي والتفكير سمة العبد الصالح المطيع لسيده. لا وقت للمشورة، فالمشورة قد تقضي عدم شن الحرب التي هي ضرورة سيكولوجية لامناص منها لتثبيت حكم الأمير السيد (الخليفة) ظل الله في أرضه. والتفكير قد يأتي بحلول فيها تنازلات تمس كرامة الأمير وتجرح كبريائه التي يجب أن تسقى بدماء قانية مادامت قيادة الأمة (استمهان الشعب) تتطلب ذلك. وإلا لا سلطة لا ملوكية، ولا سلطنة. البديل هو أن يحكم الرعاع (قل الدهماء) أو العامة واليوم (الشعب) أنفسهم بأنفسهم، أن يختاروا، أن يفكروا ويروا... وهو أمر لا يروق للمتربصين بحقوق الشعوب وخزائن البلاد.

خطاب أهل المدينة بالمقابل كان مختلفا كما ورد في واقعة الحرة على لسان عبد الله ابن حنظلة الغسيل مخاطبا أهل المدينة: ((... أما أنكم أهل البصيرة ودار الهجرة، والله ما أظن ربكم أصبح عن أهل بلد من بلدان المسلمين بأرضى منه عنكم، ولا على أهل بلد من بلدان العرب بأسخط منه على هؤلاء القوم الذين يقاتلونكم. إن لكل امرئ منكم ميتة هو ميِّت بها، والله ما من ميتة بأفضل من ميتة الشهادة، وقد ساقها الله إليكم فاغتنموها...))[1].

هذا خطاب مختلف تماما في مفرداته وفي المجالات النفسية التي تشكله والمنطلقات الثقافية التي تتحكم في صياغة تلك المفردات. إنها تنبثق عن موقف

[3] المصدر نفسه،5 / 489.

[1] المصدر نفسه،5/490.

سيكولوجي دفاعي ينطوي على قناعة، اعتقاد، يجعل المقابل شبه دخيل أو غازي، عدو يستهدف رجال الهجرة والنصرة. يغيب عن الخطاب مفاهيم مركزية الخليفة، أو محورية الشخصية الفردية، ويستحضر تعددية القيادة، ورفع مقام المخاطَبين بنعوت ترقى بهم إلى مستوى القيمة الإنسانية.

يتأسس اختلاف خطاب أهل المدينة على اختلاف المرجعيات، يتأسس في هذا الاختلاف انفصال قيمي ثقافي هو ذلك الذي أشرنا إليه باقتحام عرب ما يسمى (بالجاهلية) على تجربة الإسلام وتدجينها (تطبيعها)، وفقا لمقولات الإرث العربي، القبيلة والغنيمة.

تأميم السلطة والدين والوحي ومزجها بفلسفة القوة، ومنحها طابعا أمويا يبعدها عن ما أشكل في الذهنية العربية منذ البداية بأن سلطان محمد لا يمكن أن يبقى حكرا على بني هاشم، ولذلك فالنبوة والولاية يجب أن تخضع لقسمة ما في رأي الخليفة عمر رضي الله عنه، وفي رأي الأمويين يجب أن تكون أموية خالصة ومن دون منازع. فالصراع العربي القرشي صراع ثنائي بين الأمويين والهاشميين، هذه الثنائية لم تفارق العقلية الأموية لحظة، في بداية الدعوة وبعد وفاة الرسول(ص)، وقبل مقتل عثمان و بعده، وقد حملها ورثة الأمويين إلى يومنا هذا. ولذلك فإن نقل السلطة والإمارة إلى عثمان كان في المنظور الأموي عودة الحق إلى أهله، وإن الطريقة التي رسمت بها عودة ملك بني أمية هي التي تفسر رضا بني أمية عن الشيخين عمر وأبي بكر رضي الله عنهما وإن كان لم يقصدها الشيخين، ونقمتهم في الوقت نفسه من محمد بن أبي بكر، وإذن لم يكن رضاهم من الشيخين لمبدأ أصيل وإنما لحالة عرضية لم يقصدها الشيخين أي لم يقصدا تحول الملك لعائلة خاصة. وإن خطاب معاوية لمحمد بن أبي بكر جوابا على رسالة بعث بها هذا الأخير عنف بها معاوية وأغضبه يكشف عن فهم معاوية لحركة الأحداث وفق سياق طبيعي لا فت الذكاء والدهاء من حيث قدرته على إظهار المسكوت عنه في الوقت المناسب. فضلا عن إفصاحه لحقيقة المحركات الدافعة نحو العمل ألا وهي الإرث العدائي والنزوع العربي الأصيل نحو الغزو والغنيمة. فالثقافة المتشكلة يومئذ خلقت مجالا نفسيا لا يجعل العربي يقتنع بمصادر أخرى للثروة من غير طريق الغزو، ولا عز وسلطان من دون إراقة دماء واستعباد البشر أو

تطويعهم لأمر الخليفة الذي يقتضي بحكم العادة إلغاء التفكير بما هو اجتماعي - سياسي. خطاب المتخاصمين في وقت الجد ينزع الغطاء ويكشف الأمور على حقيقتها، بعيدا عن القداسة التي تضفى عليها وقت الراحة والروية، خطاب فضائحي متميز، يقول معاوية مخاطبا محمد بن أبي بكر: ((من معاوية بن صخر، إلى الزاري على أبيه محمد بن أبي بكر. أما بعد: فقد أتاني كتابك تذكر فيه ما الله أهله في عظمته وقدرته وسلطانه، وما اصطفى به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، مع كلام كثير لك فيه تضعيف، ولأبيك فيه تعنيف، ذكرت فيه فضل بن أبي طالب، وقديم سوابقه، وقرابته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومواساته إيّاه في كل هول وخوف، فكان احتاجك عليَّ وعيبُك لي بفضل غيرك لا بفضلك، فاحمد ربا صرف هذا الفضل عنك، وجعله لغيرك، فقد كنّا وأبوك فينا نعرف فضل ابن أبي طالب وحقه لازماً لنا مبروراً علينا، فلمّا اختار الله لنبيه عليه الصلاة والسلام ما عنده، وأتمَّ له ما وعده، وأظهر دعوته، وأبلج حجته، وقبضه الله إليه صلوات لله عليه، فكان أبوك و فاروقه أول من ابتزّه حقه، وخالفه على أمره، على ذلك اتّفَقا واتّسَقا، ثم إنهما دعواه إلى بيعتهما فأبطأ عنهما، وتلكأ عليهما، فهمّا به الهموم، وأرادا به العظيم، ثم إنه بايع لهما وسلم لهما، وأقاما لا يشركانه في أمرهما، ولا يطلعانه على سرِّهما حتى قبضهما الله، ثم قام ثالثهما عثمان فهدي بهديهما وسار بسيرهما، فعبته أنت وصاحبك حتى طمع فيه الأقاصي من أهل المعاصي، فطلبتما له الغوائل، وأظهرتما عدواتكما فيه حتى بلغتما فيه مُناكما، فخذ حذرك يا ابن أبي بكر، وقس شبرك بفترك، يقصر عن أن توازي أو تساوي من يزن الجبال بحلمه، لا يلين عن قسر قناته، ولا يدرك ذو مقال أناته أبوك مهد مهاده، وبنى لملكه وساده، فإن يك ما نحن فيه صوابا فأبوك استبدّ به ونحن شركاؤه، ولولا ما فعل أبوك من قبل ما خلفنا ابن أبي طالب، ولسلمنا إليه، ولكنّا رأينا أباك فعل ذلك به من قبلنا فأخذنا بمثله، فعب أباك بما بدا لك أو دع ذلك، والسلام على من أناب))[1]. على فرض صدق هذه الرسالة، وأن مصدرها هو معاوية، فإنها تكشف عن فهم أموي خارج سياق القداسة والمحذور، وتتجاوز الخطوط الحمراء، إلى تأسيس فكرة أن الخلافة أساسها

---

[1] المسعودي، مروج الذهب، 3/12-13.

الصراع، والبقاء للأقوى، وهي فلسفة منافية لفلسفة التقوى التي أسست عليها أركان الإسلام جميعا. فهل هناك جذور لنزعة علمانية في الإسلام؟ ويبدو فيها معاوية يحاول إضفاء الشرعية على ملكه عن طريق ربطه في سياق واحد مع خلافة الشيخين!

الامتداد المعاصر لسلطنات الغلبة والقهر

وقد صارت رواية ابن جماعة دستورا، سار عليه العثمانيون في انقلاباتهم، كما سارت عليه الانقلابات العسكرية الحديثة في الجمهوريات العربية الاستبدادية، وكان أساسا شرعيا للصراع الدائر في دويلات العرب وإماراتهم حتى كاد الابن لأبيه وغلبه على أمره. يقول ابن جماعة (قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك):

«إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا، في الأصح، وإذا انعقدت شوكة الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر قهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[1].

التناقض واضح في نص الرواية، بين شرط إمامة المتغلب وهو خلو الوقت من إمام، وبين تجويز خروج آخر على إمام متغلب مفترض الطاعة لا يجوز الخروج عليه ولو كان جاهلا أو فاسقا! ثم أن فقهاء الأحكام السلطانية فرضوا طاعة الإمام المتغلب والخروج عليه نقض للطاعة ونكث للبيعة والعهد، فكيف يجوز ذلك وفقها للمنطق الذي حكم ذلك الفكر السياسي. وإذا قارنا ذلك بما صرح به السيوطي والذهبي من أن طاعة الخارج على الإمام لا تجوز ما دام ذلك الإمام قائما، إلا إذا مات، كما رفضا طاعة عبد الله ابن الزبير بوجود يزيد بن معاوية، ورفضا طاعة مروان في حياة عبد الله ابن الزبير، نلمس تناقضا واضحا بين ثنايا

---

[1] ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص419، من مجموعة تراث الفكر السياسي الإسلامي، نقلا عن أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي السني، ص120.

الفكر السياسي التبريري، وليس ذلك إلا لأنه تبريري وليس فكرا واقعيا. وسيبدو الحق في ضوء ذلك المنطق التبريري لا معيار ثابت له، فكل من امتلك زمام الواقع كان حقا، فإذا صار الباطل واقعا يجب معاملته لا على أنه باطل وإنما على أنه حق، وهذا يعني أن ذلك المنطق لا يستخدم معايير ثابتة للحق والباطل تستطيع تشخيص الحق حقا في كل زمان ومكان والباطل باطلا في كل زمان ومكان، وإنما الحق والباطل مفهومان نسبيان يتغيران بتغير الظروف والأحوال، والمعايير يمليها الوضع النفسي للكاتب أو المحدث أو الفقيه أو المفكر السياسي، فالمعيار هو الذوق، والهوى السياسي.

بعيدا عن تلك التناقضات، يبدو أن نظريتي الغلبة والقهر، والعهد والوصية هيمنتا على الذهنية العربية في مراحل طويلة من التاريخ حتى يومنا هذا، ولم نجد حضورا واضحا لنظرية الاختيار، أي اختيار الأمة للحاكم.

ففي العهد العثماني ينقلب كل يوم سلطان على سلطان قائم، ويحكم بوجوب الطاعة للسلطان المنتصر، فتحول ذلك إلى قاعدة، وليس استثناء، فكل من تحدثه نفسه بالسلطة والحكم لما يدره من جاه وغنى، يقوم بمؤامرة تسمى انقلابا فيستولي على السلطة، فيسارع فقهاء السلطة الغالبة إلى تجويز ذلك شرعا، ويحكمون بانعقاد إمامته، ويجرِّمون من يتأخر أو يتثاقل عن البيعة لحديث يروونه عن النبي (ص) يوصمه بالخروج على الجماعة وبالجاهلية، ولعمري أيهما الجاهلية، حكومة القهر والسيف، أم حكومة الاختيار والانتخاب العام.

وبعد العثمانيين، شرعنت الجمهوريات العربية الاستبدادية الحديثة وجودها عن طريق نظرية الغلبة والقهر، واتخذت منها منطلقا لتسويغ الانقلابات العسكرية التي جاءت بها إلى السلطة، كما استخدمت الملكيات والإمارات العربية طريقة العهد والوصية، فلكل ملك أو أمير ولي عهد من أبنائه، ولو كان طفلا صغيرا، يوصل سلسلة احتكار السلطة أو الإمامة أو الخلافة أو الرئاسة أو حق حكم الأمة إلى ما لا نهاية، ويسدل الستار عن حق الأمة في حكم نفسها، أو في حق أبنائها الأخيار العلماء والمصلحين في اختيار الصيغة الأنسب لتحقيق العدل والسلم والرفاة. هكذا طمست معالم الفكر السياسي القائم على الاختيار الحر لجماعة المسلمين، ولم يكن له حضورا في حياة الأمة.

رؤية في تجديد الفكر الإسلامي

زكي الميلاد[*]

- 1 -

المفهوم، تحليل وتركيب

لعلنا بحاجة في البدء، لتحليل مفهوم تجديد الفكر الإسلامي، والنظر في طبيعة مكونات هذا المفهوم، والكشف عن حقله الدلالي، والتعرف على مجاله التداولي، لكي يتحدد لنا بوضوح حقيقة هذا المفهوم، ويتكشف لنا المعنى الذي نريده، بوصف أن هذا المفهوم يعد مفهوماً مركباً وملتبساً وغامضاً بعض الشيء، وتتعدد بشأنه وتتباين المعاني والدلالات، وتنقسم حوله اتجاهات النظر بعد أن اتسع مجاله التداولي، وأصبح الجميع يتحدث عنه من داخل منظومات الفكر الإسلامي، ومن المنظومات الأخرى المختلفة والمغايرة، وفي داخل المجتمعات العربية والإسلامية، وفي خارجها.

عند النظر المعرفي لهذا المفهوم، يمكن الحديث عنه من جهتين، من جهة تفكيكية يكون النظر فيها بقصد تحليل عناصر ومكونات هذا المفهوم، ومن جهة تركيبية يكون النظر فيها بقصد تحديد المعنى العام والكلي لهذا المفهوم.

أولاً: من جهة تفكيك عناصر المفهوم

يتركب مفهوم تجديد الفكر الإسلامي من ثلاثة عناصر بحاجة إلى تحليل، هذه العناصر هي:

أولاً: كلمة (تجديد)، هذه الكلمة ناظرة إلى الآلية والطريقة، التي بإمكانها أن تحقق فعل التجديد، ليكون للتجديد المعنى الناجز والمتحقق. وهذا يعني أن البحث هنا يتعلق بالمنهجية، أي الكشف عن المنهجية التي من خلالها نصل إلى التجديد ليتحقق بالفعل، وليكون المعنى له نسبة خارجية.

---

[*] كاتب وباحث من المملكة السعودية، مهتم بالإسلاميات المعاصرة.

ثانياً: كلمة (الفكر)، هذه الكلمة ناظرة إلى طبيعة المجال الذي يتوجه إليه فعل التجديد، ونقصد به بنية النص المتصل والمتفاعل بشرائط ومكونات الزمان والمكان والحال، أو ما يطلق عليه جمعاً وتركيباً بمفهوم العصر.

ثالثاً: كلمة (الإسلامي)، هذه الكلمة ناظرة إلى مرجعية الفكر، ونقصد بهذه بالمرجعية مجموع القواعد والأصول والثوابت التي يرجع إليها ذلك الفكر، ويستند عليها ويتقوّم بها، وبالتالي فهي ناظرة إلى محددات وجوهر التجديد.

على ضوء هذه المحددات يمكن أن نستخلص الحقائق والنتائج التالية:

1ـ أن (التجديد) هو بحث عن الجانب المنهجي، بمعنى ما هو المنهج أو المنهجية؟، و(الفكر) هو بحث عن الجانب المعرفي، بمعنى تكوين المعرفة بهذا الفكر المستهدف في عملية التجديد، و(الإسلامي) هو بحث عن الجانب المرجعي، بمعنى تكوين المعرفة بأصول هذه المرجعية وقواعدها ومصادرها.

2. أن (التجديد) هو بحث عن المنهج، والسؤال ما هو هذا المنهج؟ وفي هذا الشأن يمكن القول أن محددات هذا المنهج أمران، الأول هو الموضوع والمقصود به الفكر، والثاني هو الإطار العام أو الإطار المرجعي وهو ما نقصد به من كلمة الإسلامي.

3. أن (الفكر) يشير إلى الجانب المتغير، و(الإسلامي) يشير إلى الجانب الثابت. والقاعدة أن المتغير لا ينبغي ينفصل عن الثابت، كما لا ينبغي أن يفتقد الثابت إلى المتغير. فالثابت يعطي المتغير عنصر النظام الذي يحفظه من الفوضى والانفلات، والمتغير يعطي الثابت عنصر المرونة والحركة الذي يحفظه من التوقف والجمود.

4. أن (الإسلامي) تشير إلى ما هو المحدد والضابط لعملية التجديد في الفكر، بمعنى أن التجديد هو في نطاق المرجعية الإسلامية، وضرورة أن لا يقود التجديد إلى إخراج الفكر من طبيعته الإسلامية إلى طبيعة أخرى غير إسلامية، أو يحدث تحولاً لا يتوافق مع المرجعية الإسلامية، وهذا هو المعيار الرئيسي والثابت في تحديد واختيار المنهج لتجديد الفكر الإسلامي. كما أن الفكر المستهدف في عملية التجديد هو فكر يتصل بالمرجعية الإسلامية، وإذا لم يتصل بهذه المرجعية، أو لم ينتمِ إليها فهو خارج عن مجال البحث.

ثانياً: من جهة تركيب عناصر المفهوم

من هذه الجهة يمكن القول، أن مفهوم تجديد الفكر الإسلامي يتحدد في نسقين، النسق الفكري الذاتي، والنسق الفكري الموضوعي.

وبحسب النسق الأول، فإن مفهوم تجديد الفكر الإسلامي، يعني محاولة اكتشاف ما يمكن أن يقوم فيه مقام الحداثة في الفكر الغربي، على أن يكون هذا الاكتشاف من داخل المرجعية الإسلامية، وبعيداً عن الاستلاب الفكري، ويتحدد هذا المعنى في ثلاثة عناصر:

1. تغليب النزعة المعاصرة على النزعة التراثية القديمة، للتخلص من إشكالية الاحتباس في الماضي، ويرتبط هذا الأمر بعلاقة الفكر مع ذاته.

2ـ اكتساب القدرة على مواكبة العصر وشروطه ومقتضياته، للتخلص من إشكالية الانغلاق، ويرتبط هذا الأمر بعلاقة الفكر مع عصره.

3ـ التمسك بمفهوم التقدم والتأكيد عليه، للتخلص من إشكالية الجمود، ويرتبط هذا الأمر بعلاقة الفكر مع ذاته وعصره معاً.

وأما بحسب النسق الموضوعي، فإن مفهوم تجديد الفكر الإسلامي يعني محاولة تحديد صورة لهذا الفكر تكون مفارقة ومغايرة لحالتين، وهما حالة الجمود والتحجر، وهي حالة داخلية متوارثة من عصور الانحطاط والتخلف. وحالة التبعية والاستلاب، وهي حالة خارجية متوارثة من عصور الهزيمة والسيطرة الغربية. فالجمود والتحجر لا يحمي هوية، ولا يحفظ تراثاً، ولا يصنع تجديداً بالتأكيد، والتبعية والاستلاب لا تخلق حداثة، ولا تبني تقدماً، ولا تصنع تجديداً بالتأكيد.

وتجديد الفكر الإسلامي هو تعبير عن نقد ومفارقة لهاتين الحالتين، والعمل على بلورة نموذج ثالث يتواصل مع التراث ولا ينغلق عليه، ويتواصل مع العصر ولا ينسحق به.

وهذا يعني أن مجال التجديد يتحدد في الرؤية الفكرية والمنطق الفكري للفكر الإسلامي، وليس في نطاق العبادات أو العقائد أو الأخلاق، لأن المشكلة ليست في العقيدة، أو في العبادات، أو الأخلاق، وإنما المشكلة هي في الفكر، وفي الرؤية الفكرية، وليست في الدين، وإنما في الفهم البشري المتكوّن حول الدين.

- 2 -

لماذا تأخرت مهمة تجديد الفكر الإسلامي؟

تجديد الفكر الإسلامي من وجه آخر يتوقف على سؤال: لماذا تأخرت هذه المهمة؟، أو لماذا لم يواصل الفكر الإسلامي استكمال عملية التجديد؟

أن البحث في هذا السؤال، يحتاج إلى معرفة طبيعة السياقات الموضوعية والزمنية، التي اتصل بها الفكر الإسلامي، وأثرت على اتجاهاته وتكويناته، وإلى هذه الحالات والوضعيات التي وصل إليها. إلى جانب البحث عن طبيعة العوامل والأسباب المؤثرة في هذا الاتجاه، والتي قد تتصل أو تنفصل عن تلك السياقات.

فما هي هذه السياقات الموضوعية والزمنية؟، وما هي الأسباب المعرفية والمنهجية التي أعاقت أو أخرت أو جمدت عملية التجديد؟

في هذا النطاق يمكن الحديث عن السياقات والعوامل التالية:

أولاً: القطيعة في الفكر الإسلامي بين مرحلتيه الحديثة والمعاصرة. نقصد بالمرحلة الحديثة تلك المرحلة التي تنسب إلى عصر النهضة والإصلاح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، مع انبعاث حركة الإصلاح الإسلامي بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده. ونقصد بالمرحلة المعاصرة المرحلة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن العشرين، والتي تمثلت في مجموع الأعمال والكتابات الإسلامية الصادرة والمؤثرة في تلك الفترة.

والذي كشف عن القطيعة بين هاتين المرحلتين، ما ظهر بينهما من مفارقات معرفية كبيرة، كشفت عنها المقارنات الفكرية والمعرفية، التي أظهرت أن الفكر الإسلامي في مرحلته الحديثة، كان على درجة من التميز والتقدم يفوق ما كان عليه في مرحلته المعاصرة.

وهذا ما كشف عنه العديد من الباحثين والمفكرين الذين تطرقوا لهذا الأمر، ومن هؤلاء الدكتور رضوان السيد الذي حاول في العديد من كتاباته أن يلفت النظر لوجود هذه القطيعة والتأكيد عليها، وتتحدد هذه القطيعة - حسب رأيه - في أن الإشكالية الرئيسية للفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدم،

بينما الفكر الإسلامي المعاصر، إشكاليته الأساسية هي الهوية ومقتضياتها وأساليب حفظها، وبتأثير هذه القطيعة، أصبح الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي، كما يضيف الدكتور السيد، هو النكوصية، ويتمثل ذلك عنده في تصوير أن محمد عبده كان متقدماً على رشيد رضا، ورضا كان متقدماً على حسن البنا، والبنا كان متقدماً على سيد قطب، وقطب كان متقدماً على عمر عبد الرحمن[1].

وكثيرة هي الكتابات التي بالغت في وصف تلك المرحلة الحديثة، بأوصاف التجديد والتحديث والإصلاح والتقدم، كتأكيد على تميز تلك المرحلة وتقدمها.

وهناك من يرجع هذه القطيعة في الفكر الإسلامي بين مرحلتيه الحديثة والمعاصرة، إلى عصر الشيخ محمد رشيد رضا، الذي مثل من جهة، آخر حلقات مدرسة السيد جمال الدين الأفغاني، والمرحلة الأخيرة لحركة الإصلاح الإسلامي، كما مثل من جهة أخرى، حلقة الاتصال بمرحلة الفكر الإسلامي المعاصر الذي تشكل بعد نهاية الدولة العثمانية، فهل مثل رشيد رضا حلقة اتصال أم حلقة قطيعة بين هاتين المرحلتين؟

لقد حسمت هذه الإشكالية سريعاً عند أكثر الذين تعرضوا لتلك الفترة، نتيجة التوافقات التي حصلت بينهم على المنحى الذي سلكه رشيد رضا بعد غياب أستاذه الشيخ محمد عبده، حيث كان واقعاً تحت تأثيره وهيمنته، فتحول من المسلك الإصلاحي الذي كان عليه الشيخ محمد عبده، إلى المسلك السلفي[2].

وقد رتب الدكتور محمد عمارة، على هذا التحول في مسلك رشيد رضا، إلغاءه من قائمة التيار الفكري الإصلاحي الذي نهض به الأفغاني وعبده، واعتبر أن من يجعلون رشيد رضا في صفوف هذا التيار هو بمثابة (خلط وتعميم، يطمس فروقاً أساسية وهامة بين هذه التيارات، ومن مخاطرة، أنه يلبس المتخلف ثوب

---

[1] رضوان السيد . سياسيات الإسلام المعاصر.. مراجعات ومتابعات، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م، ص7.

[2] لمزيد من التفسير والتحليل حول هذه القضية انظر كتاب: زكي الميلاد . من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004م، ص131.

المتقدم، ويزين بعباءة العقلانية والاستنارة، قوماً وقفوا فقط، أو وقفت بهم قدراتهم عند ظواهر النصوص)[1].

ولهذا يرى الدكتور عمارة، أن مسار حركة الإصلاح الديني والتجديد الفكري التي قادها الأفغاني وعبده، أخذت في التراجع التدريجي لصالح الاتجاهات السلفية، بعد زمن التألق والازدهار.

وبتأثير هذه القطيعة لم يتمكن الفكر الإسلامي المعاصر، البناء والاستفادة من التراكمات والخبرات الفكرية والثقافية، المهمة والناضجة التي تبلورت في تلك المرحلة الحديثة، لكي يواصل أو ينجز عملية التجديد، علماً أن تلك المرحلة الحديثة هي أقرب المراحل إلى عصرنا.

ثانياً: إن ظهور الدولة العربية القطرية الحديثة في النصف الثاني من القرن العشرين، ساهم في تراجع وركود الفكر الإسلامي، وذلك حين قطعت هذه الدولة صلتها الثقافية والمعنوية والمرجعية الشاملة بالإسلام والمنظومة الإسلامية، وارتبطت في المقابل بمرجعيات الفكر الأوروبي التي أخذت منها كل ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها، وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها، لأنها أرادت متوهمة أن تكون على صورة الدولة الأوروبية الحديثة، ولكي تكتسب وصف الدولة العصرية، أو المغايرة لصورة دولة الولايات السلطانية التابعة للخلافة العثمانية.

لهذا فقد عملت هذه الدولة العربية الحديثة على إهمال كل ما يرتبط بالثقافة الإسلامية من مؤسسات ومعاهد وجامعات وأوقاف، وضيقت عليها إلى أن تحولت مجرد آثار وذكريات تاريخية، كجامعة القرويين في المغرب والتي كانت من أقدم جامعات العالم، وجامعة الزيتونة في تونس وغيرها .. وذلك على خلفية أن هذه المؤسسات إنما تنتمي إلى عصور التأخر والجمود، وأنها باتت قديمة وتقليدية وبالية، ولا تنسجم أو تتناغم مع مقتضيات ومتطلبات الدولة الحديثة، وكان البديل عنها هو بناء الجامعات، والتي نشأت بدورها أيضاً على أساس القطيعة مع منظومة الثقافة الإسلامية، والارتباط الكلي بمنظومة الثقافة الأوروبية باعتبارها تمثل مصدر التعليم الحديث، ومنبع المعارف الحديثة.

---

[1] محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، 1991م، ص186.

ولهذا يعتبر الدكتور برهان غليون، وهو يتحدث عن فلسفة التجدد الإسلامي (أن الضربة الأكبر التي تعرضت لها المنظومة الدينية، جاءت في الواقع على يد الدولة الحديثة، التي حاولت أن تقضي على أية سلطة اجتماعية مقابلة أو موازية، يمكن أن تؤلف بالنسبة إليها في يوم من الأيام مركز تحد أو منافسة على الولاء. وقد زاد تدخل الدولة في المسائل الدينية وتحكمها في السلطات والمؤسسات الإسلامية بشكل أكبر على إثر نشوء الدول الوطنية التي أصبحت تنظر إلى الدين، إضافة إلى ما يمثله من منافس ممكن على الولاء، كعقبة أمام التقدم أو كمخزون عقدي مناوئ لعقيدة التقدم والتحديث. وهكذا شنت الدول والنخب الوطنية حرباً غير معلنة حقيقية ضد علماء الدين، وشوهت سمعتهم وصورتهم، واتهمتهم بالوصولية والانتهازية والجهل والارتزاق)[1].

ثالثاً: ما أصاب المؤسسة الدينية من أزمة في علاقتها بالعصر والمعارف الحديثة، حيث انغلقت على نفسها، وانشغلت بالعلوم القديمة والتقليدية، وقطعت جسور التواصل مع مجتمعاتها، وذلك على خلفية حماية كيانها من الغزو الفكري، والاختراق القيمي، والتحصن من تأثيرات الثقافة الأوروبية.

فهذا الوضع الذي كانت عليه المؤسسة الدينية مع بداية القرن العشرين، وتكرس بصورة أشد بعد قيام الدولة العربية القطرية، لم يكن يدفع باتجاه تجديد الفكر الإسلامي، بل كان يعارض ويصادم من يتبنى مثل هذه النزعات الإصلاحية والتجديدية، ولسنا بحاجة إلى جمع الأدلة والبراهين على ذلك لشدة وضوح هذا الأمر. كما أن كتابات الإسلاميين ورجال الدين منهم في هذا الشأن أصبحت كثيرة ومعروفة، وعلى المستويين الإسلاميين السني والشيعي.

والتغير الذي حصل في واقع هذه المؤسسة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين خصوصاً على المستوى الإسلامي الشيعي، كان مهماً لكنه لم يكن كافياً. وهذا يعني أن تجديد الفكر الإسلامي يتطلب تجديداً وإصلاحاً في واقع هذه المؤسسات الدينية والعلمية.

---

[1] برهان غليون وآخرون. الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991م، ص83.

وبدون نهضة وإصلاح هذه المؤسسات، فإن من الصعوبة على الفكر الإسلامي أن ينهض ويتقدم بمهمة التجديد الديني، وذلك لكون أن هذه المؤسسات الدينية تمثل بيئة الفكر الإسلامي التي يتصل بها، ويتأثر منها، ولا يكاد ينفصل عنها، وهي المولدة والحاضنة والحامية له.

وهذا يعني أن أزمة الفكر الإسلامي ليست أزمة بنيوية فحسب، بحيث نرجع في تحليلها ومعالجتها إلى بنية الفكر الإسلامي فقط، وإنما هي أزمة مؤسساتية أيضاً، تحيل النظر إلى الأزمة التي أصابت المؤسسات الدينية.

وتشكل هذه الرؤية، مدخلاً مهماً في النظر لأزمة الفكر الإسلامي، وطريقة تحليل ومعالجة هذه الأزمة، سعياً وتطلعاً نحو التجديد. وذلك باعتبار أن المؤسسة هي التي تنتج الفكر، ويبقى الفكر متأثراً بها حتى بعد تكونه وإنتاجه، وبالتالي فلا يمكن النظر لأزمة الفكر الإسلامي بعيداً عن أزمة المؤسسة الدينية.

رابعاً: تغلب سلطة التراث، وهيمنة روح التقليد، ومراعاة ذوق العوام. وقد تمثلت سلطة التراث في جهتين، في جهة قوة حضوره وشدّة هيمنته على الأفكار والمعارف الإسلامية، وفي جهة صعوبة التعامل معه، أو الخروج عليه، حيث اكتسب رهبة وهيبة كهيبة السلطة ورهبتها.

وهناك العديد من المقولات التي كانت شائعة ومتداولة في مجال الدراسات الإسلامية، وتكشف كيف أن التراث اكتسب رهبة وهيبة، ومنها مقولة (مخالفة المشهور مشكل وموافقته من غير دليل أشكل)، أو مقولة (ليس بالامكان أبدع مما كان) أو (ما ترك السابق للاحق شيئاً). والذي يراجع الفقه الاستدلالي، كما يقول السيد محمد تقي المدرسي يجد كم تتكرر هذه الكلمات (لولا الشهرة، أو لولا الإجماع المحكي، لكان الرأي الكذائي مرجحاً، فالإجماع أو الشهرة قد يشكلان خلفية تكوّن الآراء، وإطاراً لفهم النصوص، وهذا يحدد مجال الاستنباط، ويجعله مجرد انتخاب رأي بين الآراء)[1].

ويعبر عن هذه الحالة، منتقداً لها السيد محمد باقر الصدر، واصفاً لها

---

[1] السيد محمد تقي المدرسي. التشريع الإسلامي مناهجه وأصوله، طهران: انتشارات المدرسي، 1411هـ، ج2، ص133

بالنزعة الإستصحابية، وهي النزعة التي نقلناها ـ حسب قوله ـ من علم أصول الفقه، وطبقناها على حياتنا، فكنا بسببها نتجه دائماً إلى ما كان، ولا نفكر أبداً في أنه هل بالامكان أن يكون أفضل مما كان؟، فهذه النزعة تجعلنا دائماً نعيش مع أمة قد ماتت، وانتهت بظروفها وملابساتها[1].

ولا شك أن هذه الحالة، التي وصفها السيد الصدر بالنزعة الاستصحابية، ما تمكنت إلا بعد أن هيمنت علينا روح التقليد، والتي تجلت في العناية الشديدة والفائقة بالشروح والتعليقات والتذييلات، والشرح على الشرح، والتعليق على التعليق، والتذييل على التذييل، وهكذا بدل العناية والبحث عن الابتكار والاكتشاف والإبداع والتجديد، وكأن العقل الإسلامي أصابه العجز والجمود، ولم يعد قادراً على تجاوز هذا الوضع.

ولم يقف الحال عند هذا الحد، لأن التراجع والجمود والتقليد لا حد له ولا حدود، فقد وصل التردي إلى ما وصفه الشيخ مرتضى المطهري، بآفة الإصابة بالعوام، وهي عنده أشد بلاء، من الإصابة بالسيل أو الزلازل، أو لسع العقارب والحيات.

وقد حاول الشيخ المطهري متعمداً المبالغة في وصف هذه الآفة، إدراكاً منه بخطورتها، ويشابه هذا الموقف في الوصف، موقف الشيخ عبد الرحمن الكواكبي في وصفه لآفة الاستبداد، وكأن الشيخ المطهري أخذ منه طريقة وصفه للاستبداد، في حديثه عن هذه الآفة.

واعتبر الشيخ المطهري، أنه لمدعاة للأسى حقاً كما يقول (أن نجد هذه الآفة تقيد الأيدي والأرجل، ولولا ذلك لاستبان بكل وضوح أن الإسلام جديد في كل عصر وزمان حقاً، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولعرف أن أعرق النظم الاجتماعية في عصرنا هذا، ليس قادراً على منافسة الإسلام)[2].

ومن شدة تأثير هذه الآفة، أطلق عليها الشيخ المطهري وصف الحكومة، متحدثاً عنها بهذا الوصف قائلاً: (أن حكومة العامة هي منشأ رواج الرياء،

---

[1] السيد محمد باقر الصدر. المحنة

[2] الشيخ مرتضى المطهري. محاضرات في الدين والاجتماع، بيروت: الدار الإسلامية، 2000م، ص557.

والمجاملة والتظاهر، وكتمان الحقائق، والاهتمام بالمظاهر، وشيوع الألقاب والمقامات، والتطلع إلى المراكز العليا، في مجتمعنا الديني، مما لا نظير له في العالم. أن حكومة العوام هي التي تدمي قلوب أحرارنا وطلاب الإصلاح فينا)[1].

وللبرهنة على وجود هذه الآفة والإصابة بها، تطرق الشيخ المطهري إلى العديد من الشواهد الدالة عليها، منها قوله: (لقد ارتأى المرحوم آية الله الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، أعلى الله مقامه، مؤسس الحوزة العلمية في قم، أن يطلب من عدد من الطلبة تعلم اللغات الأجنبية وبعض العلوم كمقدمات، لكي يستطيعوا عرض الإسلام على الطبقات المثقفة الجديدة، وفي البلدان الأجنبية، ولكن ما إن انتشر هذا الخبر، حتى جاءت جماعات من العامة وأشباه العامة من طهران إلى قم، وقالوا إن هذه الأموال التي يدفعها الناس باسم سهم الإمام، لا يقصد بها أن تصرف لتعلم الطلبة لغة الكفار، وإنهم سوف يفعلون كذا وكذا، إذا نفذ الاقتراح. فلما رأى المرحوم اليزدي أن ذلك سيكون سبباً لانهيار الحوزة العلمية من أساسها، ألغى فكرته مؤقتاً)[2]

خامساً: الاستبداد السياسي، الذي شكل مناخاً فكرياً يعارض ويقاوم اتجاهات الإصلاح والتجديد، ويكرس في المقابل اتجاهات التبعية والتقليد. ويلفت هذا الأمر إلى طبيعة العلاقة بين الفكر والسياسة، وكيف أن السياسة متمثلة في السلطة، كانت ومازالت مؤثرة في مسالك واتجاهات الفكر، قوة وضعفاً، تقدماً وتراجعاً، انفتاحاً وانغلاقاً، على طريقة ما حصل مع الفكر المعتزلي في عهدي المأمون والمتوكل العباسيين، ففي عهد المأمون يزداد هذا الفكر قوة وتقدماً وامتداداً، لكنه ينتكس في عصر المتوكل وينحدر ضعفاً وتراجعاً وانكماشاً، والأمثلة على ذلك كثيرة وعديدة، في مختلف الثقافات والمجتمعات القديمة والمعاصرة.

ويعد الاستبداد السياسي، من أشد المعوقات التي تعرقل تقدم ونهضة الفكر، وبين الاستبداد والعلم كما يقول عبد الحمن الكواكبي، حرب دائمة، وطراد مستمر، يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبد في إطفاء نورها.. وأن

---

[1] الشيخ مرتضى المطهري. المصدر نفسه، ص558

[2] الشيخ مرتضى المطهري. المصدر نفسه، ص559

الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكل إرادة مستبد تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرعية في حالك الجهل[1].

فالاستبداد يصادر ويقمع ويطيح بالحرية، والفكر لا ينهض ويتقدم ويتفتح إلا في أجواء الحرية، وبدون الحرية يتراجع الفكر وينتكس. وهذا ما لمسه الكواكبي نفسه، فبعدما وصل إلى القاهرة، قادماً إليها سراً من حلب سنة 1899م، نقل عنه الشيخ رضا قوله، أن الإنسان يتجرأ أن يقول ويكتب في بلاد الحرية، ما لا يتجرأ عليه في بلاد الاستبداد، وأن بلاد الحرية تولد في الذهن من الأفكار والآراء، ما لا يتولد في غيرها.

ولا ريب أن العالم العربي والإسلامي، قد ورث عهداً طويلاً من الاستبداد السياسي يرجع إلى ما قبل قيام ما سمي بالدولة العربية القطرية، وما بعدها، الوضع الذي ظل يعرقل وبصورة مستمرة، مسارات ومسلكيات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي. فالاستبداد السياسي هو الذي عرقل محاولات الإصلاح الديني للشيخ محمد عبده في المؤسسة الدينية، وفي الأزهر بعد عودته إلى القاهرة من منفاه عام 1888م، كما عرقل محاولات المصلحين الآخرين أيضاً.

سادساً: انقطاع المثقفين والنخب الفكرية في العالم العربي والإسلامي عن الثقافة الإسلامية، ففي الوقت الذي اندفع فيه هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الحديثة القادمة لهم من المرجعيات الأوروبية، وتمكنوا منها معرفياً ومنهجياً، في مقابل هذا الاندفاع حصل انقطاع عن الأفكار والمعارف الإسلامية، وهذا هو منشأ الخلل والضعف في التكوين الثقافي والذهني عند هؤلاء.

وقد أوضح هذه الإشكالية، الدكتور زكي نجيب محمود شارحاً لها بقوله: (لقد أوهمنا أنفسنا وهماً عجيباً، قيد خطواتنا على طريق التقدم، وهو أننا توهمنا أن ثمة تناقضاً بين أن يكون الإنسان مسلماً بعقيدته الدينية، وأن يكون في الوقت نفسه ساعياً إلى ما يسعى إليه أهل الغرب، من إيجاد لعلم جديد، ثم إقامة حضارة جديدة على أساس ذلك العلم الجديد. وقد كاد الأمر يكون كذلك، لو أن إسلامنا لم يجعل العلم وتطبيقه ركناً أساسياً في بنائه. وإني لأتصور أن الأمة

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دمشق: دار المدى، 2002م، ص44 – 47.

الإسلامية، لو كانت اليوم على مثل قوتها الأولى، لكانت هي التي ملكت زمام عصرنا هذا بكل ما فيه من علوم، ومن تقنيات، فالذي انتهى بنا إلى موقف المتسول المحروم في دنيا العلم والصناعات، ليس هو إسلامنا، بل هو أننا قد أخطأنا منزلة العلم بأسرار الكون، والانتفاع بذلك العلم في الحياة العملية.. أقول إننا قد أخطأنا منزلة ذلك كله في العقيدة الإسلامية، تلك المنزلة التي من أجل رفعتها، كانت (اقرأ) أول ما نزل به القرآن الكريم)[1].

وقيمة هذا الكلام وتخلقه، أن يأتي من شخص في مقام الدكتور زكي نجيب محمود، بوصفه المفكر الذي يعترف له الجميع بمكانته ومنزلته الفكرية والفلسفية، ولكونه المفكر الذي ارتبط كلياً بالثقافة الأوروبية وهضمها، وانتسب إليها فكرياً وروحياً، وهذا ما تحدث به عن نفسه شارحاً حاله، وكيف بدأت علاقته بالفكر الأوروبي، وما انتهى إليه في أواخر حياته، وهو ما كشف عنه في مقدمة كتابه: (تجديد الفكر العربي) بقوله: (فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي قديم أو جديد، حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه، ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة، يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين... ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجئ، وهو في أنضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد)[2].

هذا الكلام من الدكتور زكي نجيب محمود، كان يفترض أن يدفع المثقفين في المجتمعات العربية والإسلامية إلى مراجعة موقفهم وعلاقتهم بالفكر الأوروبي، وتصحيح هذه العلاقة، وهذا ما لم يحدث فعلاً بالنسبة للكثيرين.

---

[1] زكي نجيب محمود. رؤية إسلامية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م، ص8.

[2] زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي، القاهرة: دار الشروق، 1982، ص5.

ولا شك أن هذا الموقف الفكري قد أثر وبعمق في طبيعة رؤية هؤلاء المثقفين للثقافة الإسلامية وطرائق التعامل معها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الثقافة الإسلامية كانت بأمس الحاجة إلى خبرة هؤلاء المعرفية والمنهجية الأمر الذي لم يحصل بسبب تلك القطيعة الفكرية والنفسية، فتأثرت به مهمة التجديد في الفكر الإسلامي.

هذه لعلها من أبرز العوامل والسياقات، التي ساهمت في تأخر وجمود مهمة تجديد الفكر الإسلامي.

- 3 -

إيقاظ روح التجديد

لا يتحقق التجديد في الفكر الإسلامي بطريقة المعادلات الرياضية الباردة، أو بطريقة القوانين العلمية الصارمة، ولا بطريقة آلية ميكانيكية جامدة، كما لا يتحقق التجديد من فراغ، أو بدون مقدمات وشروط، ولا بطريقة فورية، أو بمجرد التعبير عن الرغبة فيه، ولا بكثرة الحديث عنه، فالحديث عن التجديد ليس تجديداً بالضرورة.

ولا شك أن هذه الأمور هي من التقديرات الواضحة، والتي من السهولة تعقلها، والتسالم عليها، ولا تحتاج إلى جمع الأدلة للبرهنة عليها، فمن أين يبدأ التجديد إذاً؟

من الممكن القول، أن التجديد يبدأ منذ لحظة انبعاث روح جديدة متطلعة إلى التجديد في بنية الفكر، وسريان هذه الروح في جميع شرايينه، فمع انبعاث هذه الروح يتوثب الفكر نحو التجديد، فهذه اللحظة هي من لحظات اليقظة والوعي والإشعاع، حيث يكتشف الفكر فيها لحظته التاريخية للنهوض والانطلاق، وهي من اللحظات الفريدة التي لا تشرق على الفكر في أي وقت، ولا تمر عليه في كل حال، وهذا هو منشأ فرادة هذه اللحظة.

وحين تنبعث هذه الروح، فإنها تولد طاقة هائلة في الفكر، تدفع به نحو البقاء والاستمرار والتصميم على إنجاز مهمة التجديد، كما تتولد منه قوة، هي أشبه بقوة النمو التي لا تستطيع أن تقف في طريقها أية قوة أخرى، فبقوة النمو يستطيع النبات أن يخترق الحجر وطبقة الإسفلت الصلبة، حتى يظهر إلى الوجود .

ومثل هذه اللحظة، ظهرت في الثقافة الإسلامية مع أول آية نزلت من الذكر الحكيم في قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق)[1]، فهذه الآية كانت بمثابة لحظة انبعاث روح جديدة في الأمة، وبهذه الروح تقدمت الأمة في مسيرتها نحو الحضارة والتقدم الحضاري.

---

[1] سورة العلق. الآية: 1.

وأمام هذه الآية توقف العديد من المفسرين والمفكرين، بحثاً وتأملاً في حكمة اختيارها، بوصفها نقطة الضوء الأولى، وبداية النور، ومنها نكتشف الروح العامة لهذا الدين العظيم، ولهذه الثقافة الإسلامية.

كما يمكن أن نكتشف مثل هذه اللحظة، في جميع الثقافات والحضارات التي نهضت وتقدمت وعرفت على ممر التاريخ بأطواره المختلفة.

والبحث عن التجديد في الفكر الإسلامي هو لإيقاظ هذه الروح في بنية هذا الفكر، لأن بدون إيقاظ هذه الروح لن يكون للتجديد فاعليته المنتظرة، ولن يكتب له البقاء والاستمرار، ولن يصل إلى مداه الذي يحقق فعل التجديد.

وهنا يأتي السؤال، كيف نوقظ روح التجديد في الفكر الإسلامي؟

في البدء لابد من القول بأن ليست هناك إجابة واحدة ونهائية، وتكون جازمة وقاطعة لهذا السؤال، لأن من الممكن أن تحدث هذه اليقظة بفعل عوامل وأسباب خارجة عن إرادة البشر، أو تكون بعيدة عن إدراكنا، كنفحة من السماء، وبحكم أن الإنسان ليست له سيطرة كاملة على عالم الكون، ولأن الأسباب المادية والحسية ليست هي الوحيدة والمؤثرة في حركة التاريخ ومسيرة الاجتماع الإنساني.

ومن العوامل والأسباب التي يمكن أن تساهم في إيقاظ روح التجديد في الفكر، عامل الشعور بالصدمة، وذلك حين تنبه هذه الصدمة العقول والقلوب من غفوتها وغفلتها، وتحفزها نحو طريقة في النظر إلى الذات، وإلى الواقع المحيط بها، تكون مغايرة عما كان سائداً من قبل في النظر إلى الذات. وهي الطريقة التي لا تعمل بها، ولا تتنبه إليها في العادة، ولا تستبق إلى الأذهان في ظل الظروف العادية والطبيعية، لكن يمكن أن تتنبه إليها في ظل الشعور بالصدمة، فمع هذا الشعور قد يتنبه الإنسان، ويتنبه المجتمع، إلى أمور وإدراكات، قد لا يتنبه إليها بالضرورة في الظروف العادية.

ومثل هذه الصدمة والشعور بها، حدثت مع الفكر الإسلامي مع حملة نابليون الشهيرة على مصر سنة 1798م، التي قيل عنها أنها أيقظت العقل الإسلامي ونبهته للحاجة إلى العلوم والمعارف الحديثة التي طورها الغرب، واستفاد منها في بناء مدنيته وتقدمه الحضاري.

وقد تجلت هذه الصدمة والشعور بها، في المقولة التي أطلقها آنذاك الشيخ الأزهري حسن العطار بقوله: (أن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها)، فمع هذه المقولة، سرت روح جديدة في داخل الفكر الإسلامي، ومنها أخذ يتطلع من جديد إلى ضرورة اكتساب العلوم الحديثة.

فقد عرف عن الشيخ حسن العطار، الذي كان معاصراً للحملة الفرنسية على مصر، أنه اتصل بالعلماء الذين جلبهم نابليون مع حملته العسكرية، وأخذ يطلع على كتبهم، ويتعرف على أجهزتهم وآلاتهم الفلكية والهندسية، وعلى بعض تجاربهم العلمية.

ويعزو الدكتور فهمي جدعان، أن إرسال البعثات العلمية الأولى إلى أوروبا في عهد محمد علي باشا، ربما كانت بتأثير من الشيخ حسن العطار، وبسعي منه عين تلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي إماماً لأول بعثة علمية توجهت إلى فرنسا سنة 1826م[1]. ومنذ هذه البعثة أخذ العالم يتعرف على رفاعة الطهطاوي، ويتذكره إلى اليوم.

ومن العوامل والأسباب كذلك، التي تساهم في إيقاظ روح التجديد، ما يمكن أن يحصل في ظروف الأزمات غير العادية، حيث يتاح للفكر إمكانية أن يتنبه إلى ذاته، ويكتشف نقاط ضعفه، ويتلمس الحاجة إلى الإصلاح والتجديد.

وهذا ما التفت إليه الفكر الإسلامي في علاقته بالحضارة الغربية، التي فرضت عليه أزمة العلاقة بالعصر والحاجة إلى التقدم، وبدافع هذه الأزمة، وفي ظل الشعور بها، انطلقت في داخل الفكر الإسلامي موجات متتالية تدعو إلى الإصلاح والتجديد، منذ عصر الشيخ حسن العطار في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، وإلى اليوم.

وحين درس العالم الأمريكي توماس كون، بنية الثورات العلمية في كتابه الذي حمل هذا العنوان، خصص فصلاً عالج فيه علاقة الأزمة وانبثاق النظريات العلمية، واعتبر أن الأزمات شرط أولي ضروري لانبثاق نظريات جديدة، وبرهن كيف أن (العلماء إذا واجهتهم حالة شذوذ أو أزمة، يتخذون موقفاً مغايراً تجاه النماذج الإرشادية القائمة، وتتغير طبيعة أبحاثهم وفقاً لذلك، وتكثر الصياغات البديلة المنافسة للنموذج الإرشادي، والرغبة في محاولة عمل أي شيء، والإعراب صراحة عن

---

[1] فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان: دار الشروق، 1988، ص116.

حالة الانتقال من البحث القياسي إلى البحث الاستثنائي أو غير المألوف، ويتوقف مفهوم العلم القياسي على وجودها جميعاً، أكثر مما يتوقف على وجود الثورة)[1].

ومن هذه العوامل والأسباب الدافعة وراء إيقاظ روح التجديد، ظهور شخصيات إصلاحية مؤثرة بطريقة غير عادية، بحيث يمتد تأثيرها بشكل واسع، ويكون راسخاً، وعابراً بين الأزمنة والمجتمعات، بحيث يعيد إلى الأمة حيويتها، وإلى الفكر يقظته، كظهور السيد جمال الدين الأفغاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، الذي وصفته العديد من الكتابات والأدبيات العربية المعاصرة بأوصاف تشير إلى ذلك، كوصفه بموقظ الشرق، أو باعث الشرق، أو باعث النهضة الفكرية في الشرق، أو حكيم الشرق، ووصفه مالك بن نبي بضمير العالم الإسلامي، وقال عنه: (لقد كان جمال الدين رجلاً ذا ثقافة فريدة عدت فاتحة عهد رجل الثقافة والعلم في العالم الإسلامي الحديث، ولعل هذه الثقافة هي التي دفعت الشبيبة المثقفة على أثره في اسطنبول والقاهرة، وفي طهران، وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح)[2].

وفي نطاق هذه العوامل والأسباب، حصول حدث مدوي تكون له طبيعة الدهشة في حجمه ونوعيته، ويكون خارج التوقع، وبعيداً عن الأذهان، كحدث الثورة الإسلامية في إيران الذي أدهش الجميع، وجاء مدوياً بشكل أحدث صحوة ويقظة عمت معظم المجتمعات العربية والإسلامية، وشهد معها الفكر الإسلامي المعاصر انطلاقة، أرخت لمرحلة جديدة في سياق مراحل تطور مساراته ومسلكياته الفكرية والثقافية، حيث تجاوز فيها البنية السيكولوجية التي كان عليها من قبل، وتحرر من مظاهر الشعور بالخوف والضعف، ومن نزعات القطيعة والانغلاق والانكماش، ولم يعد يرى نفسه في موقف الدفاع عن الذات، أو في قفص الاتهام.

هذه بعض العوامل والأسباب التي يمكن أن تساهم في إيقاظ روح التجديد، وليست جميعها بالتأكيد.

---

[1] توماس كون. بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992م، ص141.

[2] مالك بن نبي . وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر 2002م، ص49.

تجديد الفكر ومنطق الاجتهاد

لعل أهم حقيقة يمكن أن نقررها في مجال الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي، هي أن مهمة التجديد لا يمكن النهوض بها، والتقدم المستمر في طريق إنجازها، وبالمستوى الذي يحقق درجة عالية، إلا إذا استعاد العلم الإسلامي، واستعاد المسلمون منطق الاجتهاد، وتعاملوا مع الفكر الإسلامي بهذا المنطق. فهو المنطق الذي يفسر لنا كيف استطاع المسلمون في عصرهم الأول تأسيس العلوم، واكتشاف المناهج، وابتكار النظريات في مختلف ميادين العلم والمعرفة، وكيف تمكنوا من بث الروح في علوم الآخرين التي تعرفوا عليها، واعتنوا بها كعلوم اليونان القديمة، ولولاهم لندثرت تلك العلوم، ولما تعرف عليها العالم اليوم، وكيف صنفوا لنا تلك المؤلفات الجليلة والخالدة، التي كشفت عن الروح العلمية الفائقة والمدهشة عند العلماء المسلمين في ذلك العصر. وهي الروح التي حاول العالم الألماني فرانتز روزنتال الكشف والحديث عنها في كتابه: (مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي)، متتبعاً تجليات هذه الروح في مختلف ميادين المعرفة، من المعرفة الإسلامية والشعر والأدب، إلى المعرفة المتصلة بعلوم الطب والصيدلة والكيمياء.

فحين يتحدث روزنتال عن عناية العلماء المسلمين بالمسائل الصعبة والشائكة، ينقل عن الجوزجاني الذي تتلمذ على ابن سينا مدة خمس وعشرين سنة، أنه لم يره مرة (إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه، والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم)، ويعلق روزنتال على هذا الكلام بقوله: (أن ابن سينا كان ذا قدرة نادرة على النظر في الأمور الجليلة الفائدة، دون إنفاق الجهد سدى على أمور ثانوية، إنه كان يعنى أولاً بالمستجد في شتى حقول العلم الذي كان يهتم به)[1].

---

[1] فرانتز روزنتال. مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: أنيس فريحة، بيروت: الدار العربية للكتاب، 1983م، ص171

وحين يتحدث عن الغاية من التأليف والتصنيف في نظر بعض العلماء المسلمين، ينقل كلاماً أورده الشيخ عبد الباسط العلموي في كتابه: (المعيد في آداب المفيد والمستفيد) الصادر عام 1573م، يقول فيه: (قال صاحب الأحوذي: ولا ينبغي لمصنف يتصدى إلى تصنيف أن يعدل إلى غير صنفين: إما أن يخترع معنى، أو يبتدع وضعاً ومبنى، وما سوى هذين الوجهين فهو تسويد للورق، والتحلي بحلية السرق) [1].

ومن صور التجلي والتعبير عن منطق الاجتهاد، ما تحدث به الشيخ أبو حامد الغزالي عن علاقته بالعلم، منذ بداياته الأولى إلى مراحله العليا إذ يقول: (لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحث العميق، وأخوض في غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان شبابي.. حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا.. والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي، أولاً إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم)[2].

---

[1] فرانتز روزنتال. المصدر نفسه، ص174.

[2] أبو حامد الغزالي. المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، 1992، ص 30.

وهذه الطريقة في العلاقة بالعلم، هي التي أوصلت الغزالي إلى المكانة العلمية الشهيرة التي عرف بها، حيث كان يخاطب غيره بقوله: (اطلب الحق بطريقة النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكون في صورة مقلد أعمى).

وبمنطق الاجتهاد يتحرر الفكر الإسلامي، من أصنام التقليد والتبعية والجمود، ويتخلص من أوهام الرهبة والهيبة والشعور بالضعف، ويكتسب شجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وقوة الابتكار، فهو المنطق الذي يتطلب إعمال العقل بأقصى طاقته، والسعي لامتلاك ناصية العلم، والإحاطة بكل ما تتطلبه عملية البحث والكشف من شروط معرفية ومنهجية.

فالاجتهاد هو نقيض التبعية والتقليد، والفكر الإسلامي لا يمكن له أن يتجدد إذا لم يتحرر من صنمية التبعية والتقليد. وهذه هي مشكلتنا، فنحن لا ننتج المعرفة، وإنما نقلد الآخرين ونتبع سبيلهم، ونجتر ما عندهم من أفكار ومعارف، وهذا ما نعرفه نحن عن أنفسنا، وما يعرفه الآخرون عنا أيضاً، ولن نتخلص من التبعية والتقليد إلا بالاجتهاد.

كما أن الفكر الإسلامي لن يتجدد إلا إذا تحرر من ذهنية التواكل والجمود، وتخلص من أوهام الرهبة والهيبة، ومن الشعور بالضعف والقصور، ولن يتحرر من هذه الأصنام والأوهام إلا باستعادة منطق الاجتهاد.

ومن جهة أخرى، يكشف منطق الاجتهاد عن حجم ومستوى وطبيعة مهمة التجديد في الفكر الإسلامي، وكيف أنها مهمة ضخمة وشاقة، وكأننا بحاجة إلى ثورة فكرية ومنهجية في الفكر الإسلامي تؤهله للنهوض وإتمام مهمة التجديد.

- 5 -

تجديد الفكر وتقدم الحياة

تجديد الفكر الإسلامي ليست مجرد عملية فكرية تستند على البحث والتحليل النظري المجرد، المنقطع عن الواقع الموضوعي، وعن طبيعة حركة الحياة، فمنظورات الواقع الموضوعي لها تأثيراتها الحيوية في عملية تجديد الفكر الإسلامي، لأن الفكر ليس إطاراً أو نظاماً مستقلاً أو منفصلاً عن الواقع الموضوعي، أو قابلاً للتفكيك والتركيب بطريقة العزل التام عن السياقات الموضوعية، وبقدر ما يفرض الفكر منظوراته على الحياة، بقدر ما تفرض الحياة كذلك منظوراتها على الفكر وطبيعة حركته واتجاهاته.

وتختلف منظورات الحياة في تأثيراتها على الفكر، بحسب مستويات التقدم والتراجع فيها، وبحسب هذه المستويات يتأثر الفكر في منظوراته، وطبيعة حركته واتجاهاته، فمنظورات التجديد في ظل الحياة المتقدمة، تختلف قطعاً وبدرجات كبيرة عن منظوراته في ظل الحياة غير المتقدمة. ويتجلى هذا الاختلاف ليس في الأبعاد المعرفية والمنهجية لهذه المنظورات فحسب، وإنما يتجلى حتى في الأبعاد التي لها طبيعة نفسية واجتماعية، وهي الأبعاد المنعكسة قوة وتأثيراً في درجات ومستويات الاستعداد النفسي والاجتماعي، وكيفية طرائق التعامل مع فكرة التجديد من هاتين الجهتين النفسية والاجتماعية.

وفي كثير من الأحيان تكون المعضلات النفسية والاجتماعية، أشد قوة وتأثيراً من تلك المعضلات المعرفية والمنهجية في التعامل مع فكرة تجديد الفكر الإسلامي. وتتحدد المعضلات النفسية في عدم الثقة، والإحساس بالضعف، أو الشعور بالرهبة في الإقدام على عملية التجديد، وتتحدد المعضلات الاجتماعية في الخشية من الآخرين والحذر من مخالفتهم، وفي تقليد السابقين وإتباعهم، والرهبة من النقد أو الإنفراد بالرأي.

فحين تحدث السيد محمد تقي المدرسي، عن الإجماع في الجزء الثاني من كتابه: (التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده)، وجد أن فقهاء الإمامية يعتمدون كثيراً على الإجماع في بحوثهم الفقهية، بحيث يكون من الصعب عليهم الخروج

على رأي الأكثرية، أو ما يعرف بالشهرة، حتى أنهم ـ حسب قوله ـ يبذلون جهداً كبيراً في التعرف على آراء السابقين، ليتأكدوا من حصول الإجماع أو الشهرة في مسألة معينة، وأن بعضهم يتهيب كثيراً من مخالفة المشهور أو الإجماع المحصل أو المنقول، ويضرب مثالاً عن العلامة الهمداني صاحب كتاب: (مصباح الفقيه)، فبعد أن فند أدلة القائلين بنجاسة الشيء الذي يلاقي النجس، كتب يقول (فمخالفتهم ـ يقصد الفقهاء ـ في هذه المسألة أهون، ولكن منعتنا من ذلك وحشة الإنفراد، وكثرة عثرات المستبدين بآرائهم، ولنعم ما قيل أن مخالفة المشهور مشكل، وموافقتهم من غير دليل أشكل)[1].

لهذا يمكن القول أن منظورات الرؤية إلى التجديد الديني في المجتمعات الإسلامية المتقدمة على غيرها كماليزيا وإيران وتركيا، ستكون مختلفة بالتأكيد عن منظورات المجتمعات الإسلامية الأخرى الأقل تقدماً، والسبب هو في طبيعة الحياة المتقدمة التي تفرض منظوراتها على الثقافة والمجتمع. فكلما تقدمت الحياة في المجتمع تقدمت معها منظورات الرؤية، وكلما تراجعت الحياة، تراجعت معها منظورات الرؤية. فحين يتحدث محضير محمد عن تجربتهم في ماليزيا فإنه يقرن هذه التجربة، بتجربة المسلمين في العصر الذهبي، وحسب قوله: (نحن في ماليزيا نرى أنفسنا مثل أسلافنا المسلمين في العصر الذهبي، لأننا نلتزم رؤية ومدخلاً أصيلاً ينسجم مع روح وجوهر الإسلام، وكان لابد لنا أن نبدأ أولاً بتحقيق النمو)[2].

وهذا يعني أن مهمة التجديد في الفكر الإسلامي، لن تسير بطريقة مستمرة وفاعلة إلا إذا تقدمت الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية، وما لم يحصل هذا التقدم فإن مهمة التجديد ستظل متعثرة، أو لن تسير بطريقة مستمرة وفاعلة.

---

[1] السيد محمد تقي المدرسي. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، مصدر سابق، ج2، ص 126

[2] محضير محمد. الإسلام والأمة الإسلامية، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص 73.

- 6 -

تجديد الفكر وتقدم العلم

هل يتجدد الفكر بدون تقدم العلم؟

يبدو أن هذا السؤال من الأسئلة التي لم يفكر فيها كثيراً، ولم تطرح على نطاق واسع في المجال الفكري العربي والإسلامي، ولعله من الأسئلة التي ما زالت مهملة، وبعيدة عن المجال التداولي، ولا أتذكر جيداً فيما إذا كان قد مر عليّ من قبل أم لا، في حدود مطالعاتي الفكرية، وبهذا النمط من الربط والصياغة.

ولاشك في أهمية وقيمة هذا السؤال، وهو بحاجة إلى مزيد من النظر والتحليل، والتفكيك والتركيب المعرفي والمنهجي، النظري والتاريخي، وذلك بالعودة إلى التجربة الفكرية التاريخية في المجال الإسلامي، وإلى التجارب الفكرية التاريخية في المجال الإنساني، لتحليل هذه العلاقة، والتثبت منها، وتكوين المعرفة بأبعادها وخلفياتها، وتفسير طبيعتها، والكشف عن بنيتها، والتعرف على العناصر والمكونات المؤثرة فيها، وما يحيط ويتصل بها من جوانب أخرى.

والذي قادني إلى هذا السؤال مقولة اشتهرت عند المفكرين الغربيين، تقول (لولا نيوتن لما وجد كانت)، أي لولا التقدم العلمي العظيم الذي حققه إسحاق نيوتن في عصره، لما توصل إيمانويل كانت إلى فلسفته في العقلانية النقدية، والتي لولاها لما عرف واشتهر في الفكر الفلسفي الأوروبي والعالمي، وهي الفلسفة التي أسسها كانت، وشيد بنيانها، وأقام قواعدها كلها على أساس فيزياء نيوتن وكشوفاته وفتوحاته العلمية.

وهذا القدر لم يكن كافياً للبرهنة والاستدلال على صحة وصوابية فرضية السؤال المذكور، وهي فرضية شديدة العمق، فتمهلت بعض الوقت قبل الإقدام والخوض في بحثها ودراستها، وبقيت عالقة وحاضرة في ذهني، ولا تكاد تفارقني، إلى أن طالعت كتاب (تكوين العقل العربي) للدكتور محمد عابد الجابري، فوجدته يستند على هذه الفرضية في خاتمة الكتاب، وهو يبحث عن لماذا لم تتطور أدوات المعرفة في الثقافة العربية خلال نهضتها في القرون الوسطى، إلى ما يجعلها قادرة

على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر؟

وعند ئذ بدأت تنضج هذه الفرضية، وتتكشف بالشكل الذي يجعل من الممكن الخوض والولوج فيها، وتحليلها على أساس البحث الفكري والتاريخي، ومن خلال معطيات وحقائق تفيد قدراً لازماً من الاطمئنان النفسي والذهني.

وقد ارتقت هذه الفرضية عند الدكتور الجابري إلى درجة الجزم واليقين، وعبر عن ذلك بقوله (وإذن فتقدم الفكر كأداة ومحتوى، كان ولا يزال مرهونا بتقدم العلم)[1]. واستند الجابري على هذا الجزم بالعودة إلى التجربتين الفكريتين اليونانية في العصر القديم، والأوروبية في العصر الحديث، فالحق عنده كما يقول أن الفلسفة اليونانية قد ارتبطت في نشأتها وتطورها بالعلم أكثر من ارتباطها بشيء آخر، وهذا الارتباط في تقديره هو من نوع الارتباط السببي، بحيث يمكن القول إن التقدم في الفلسفة عند اليونان كان مرتبطاً بالتقدم في العلم ارتباط معلول بعلة.

ويتمم الجابري كلامه بالقول وليس طاليس وحده هو الذي أسس خطابه الفلسفي على التقدم العلمي الحاصل في عصره، بل إن الفلسفة اليونانية كانت كلها عبارة عن مدارس فكرية متزامنة أو متعاقبة تتميز كل واحدة منها بنوع من الموضوع العلمي الذي تبني عليه خطابها الفلسفي.

ومن طاليس إلى فيثاغورس خطت المدارس الفلسفية اليونانية خطوات واسعة، وفي جميع خطواتها كان التقدم العلمي هو المؤسس والدافع والحافز، بما في ذلك الخطوة الهائلة التي خطاها أفلاطون بالفلسفة اليونانية، الخطوة التي ما كانت لتتحقق لولا ما سبقها ورافقها من تقدم في الرياضيات[2].

وأما في التجربة الأوروبية الحديثة، فالصورة أكثر وضوحاً ورسوخاً لتلك الفرضية، والأوروبيون هم أكثر من كشف عنها، وبرهن عليها، وظلوا يتحدثون عنها، ويلفتون النظر إليها.

---

[1] محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص333.

[2] محمد عابد الجابري. المصدر نفسه، ص331.

وبالعودة إلى كتاباتهم ودراساتهم نجد أن هناك تركيزاً على عصرين مهمين، حصلت فيهما أعظم الثورات المعرفية في تاريخ تطور الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث، كما أنهما من أكثر العصور تمجيداً وتخليداً عند الأوروبيين.

وهذان العصران هما :

أولاً : العصر الذي عرف بعصر الفيلسوف الفرنسي الشهير رينيه وديكارت، حيث بدأت معه الفلسفة الحديثة في أوروبا، وظلت الكتابات والدراسات الفكرية والفلسفية هناك تصفه وتصوره بأنه أبو الفلسفة الحديثة، أو الأب الحقيقي للفلسفة الحديثة هناك، وبلا منازع في نظر البعض، فهو الذي وضع حداً لنهاية عصر الفلسفة اليونانية القديمة في أوروبا، بعد أن سيطرت هذه الفلسفة على الفكر البشري طيلة ما يقارب ألفي سنة، وهدم بنيان وقواعد الفكر التقليدي القديم وقوض أساسياته، وبسببه اخذ في الانحسار والتلاشي، وأعاد صياغة وتأسيس الفلسفة الأوروبية على أسس علمية جديدة، ومنها بدأ العصر الحديث للفلسفة الأوروبية.

وتكاد الدراسات الأوروبية وغير الأوروبية تجمع على ارتباط وتواصل فلسفة ديكارت بالتقدم العلمي الكبير الذي أنجزه علماء أمثال كوبر نيكوس وغاليلو وكيبلر، فالكتاب الذي أنجزه كوبر نيكوس حول دوران الأجرام السماوية، عد في نظر العالم الأمريكي مايكل هارت نقطة البداية في علم الفلك الحديث بل العلوم الحديثة بأجمعها.

والذي عزز هذا الربط بين الفكر والتقدم العلمي عند ديكارت، كونه كان عالماً رياضياً وفيلسوفاً في آن واحد، وبدأ رياضياً وانتهى فيلسوفاً.

ثانياً : العصر الذي عرف بعصر الفيلسوف الألماني الشهير كذلك إيمانويل كانت، الذي وصفته بعض الدراسات الفكرية الأوروبية بأنه أكبر فيلسوف في تاريخ أوروبا الحديث، وأحدث أعظم ثورة فلسفية في الفكر الأوروبي، وأدخل الفلسفة الأوروبية في عصر جديد، هو عصر ما بعد ديكارت الذي جاء بعده بحوالي مائة سنة، وعصر ما بعد كوبر نيكوس وغاليلو وكيبلر.

وتنتمي فلسفة كانت إلى عصر إسحاق نيوتن، العالم الذي ظلت الكتابات الأوروبية وغير الأوروبية تبالغ في تبجيله وتمجيده بصورة لافتة للغاية، فهو عند

البعض أعظم شخصية علمية عرفها القرن الثامن عشر، بل وأكبر شخصية عرفها تاريخ العلم الكلاسيكي كله، وكانت لأفكاره ونظرياته هيبة وتأثيراً متعاظمين، وظلت في إطارهما تتحرك وتدور الأفكار والنظريات العلمية الأخرى خلال القرنين الماضيين.

وتجمع الدراسات الفكرية والفلسفية مرة أخرى، على ارتباط وتواصل فلسفة كانت بفيزياء نيوتن، وهي الفيزياء التي غيرت وجه ومسار العلم الحديث، وشيدته على أسس علمية جديدة، ومن شدة هذا الارتباط والتواصل جاءت تلك المقولة السالفة الذكر لولا نيوتن لما وجد كانت.

وما كان يسعى إليه كانت في نظر البعض، في آخر طور من أطوار حياته الفكرية والفلسفية هو التأليف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، وأراد أن يبين في كتابه (نقد العقل المحض) المنشور عام 1781م، كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنة في الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا، وفي رأي الباحث الأمريكي وليم رايت في كتابه (تاريخ الفلسفة الحديثة)، أن كانت كان يعتقد أنه بنشر كتابه (نقد العقل المحض) قد قام بثورة عظيمة في الفلسفة تشبه الثورة التي قام بها كوبر نيكوس في علم الفلك[1].

وقد بقي هذا التجاذب بين تجدد الفكر وتقدم العلم مستمراً في المجال الأوروبي، ومن الممكن تفسير هذا الأمر في كون أن العلم وتحديداً العلم التجريبي هو أكثر ما عرفت به الحضارة الأوروبية عن غيرها من الحضارات الإنسانية الأخرى، فهي حضارة العلم التجريبي الذي به قامت ونهضت، وبه دامت واستمرت، وما زالت ترتكز وتعتمد عليه في وجودها وبقاءها، وضمان فرادتها وتفوقها، حتى باتت هذه الحضارة وثيقة الصلة في روحها وجوهر كيانها بهذا العلم، الوضع الذي يجعله فاعلاً ومؤثراً، ومتصلاً ومتشابكاً بكل أبعاد ومكونات هذه الحضارة، ومنها بالطبع الثقافة وحركة الأفكار فيها.

---

[1] وليم رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص253.

وماذا عن المجال الإسلامي والحضارة الإسلامية وصورة العلاقة بين تجدد الفكر وتقدم العلم؟ يرى الدكتور الجابري الذي نظر لهذه القضية وختم بها كتابه (تكوين العقل العربي) إن الدور الذي قام به العلم عند اليونان، وفي أوروبا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي ومخاصمته، وفك بناءاته وإعادة تركيبها، قد قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية، واعتبر أن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة، وظل العلم في تصوره، علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم خارج مسرح الحركة في الثقافة العربية، ولم يشارك في تغذية العقل العربي، ولا في تجديد قوالبه، وفحص قبلياته ومسبقاته[1].

وهذا الرأي لا يمكن التسليم به بالكامل، ولا رفضه بالكامل أيضاً، ويبقى في حدود الفرضية، لكنها فرضية جديرة بالتأمل والنظر، وهي بحاجة إلى فحص وتشخيص، إما للتثبت منها والقبول بها، وإما للتشكيك فيها والاجتناب عنها.

ولعل ما يعترض هذه الفرضية ويصلح أن يكون نقداً وتضعيفاً لها، يمكن التذكير بشخصيتين جمعتا بين العلم والفكر، وكانتا من أكثر الشخصيات حضوراً وتأثيراً ليس في المجال الفكري الإسلامي فحسب، وإنما في المجال الفكري العالمي أيضا، وهما ابن سينا وابن رشد وكلاهما من العلماء والفلاسفة. فبقدر ما كان ابن سينا مشهوراً في الطب وصنف فيه كتابه الشهير (القانون في الطب)، بقدر ما كان أيضاً مشهوراً في الفلسفة وصنف فيها كتابه الشهير كذلك موسوعة (الشفاء)، وليس هذا فحسب، فقد كان ابن سينا قطباً وصاحب مدرسة في الفلسفة كما كان قطباً وصاحب مدرسة في الطب كذلك، فكتابه (القانون في الطب) بعد أن ترجم إلى اللاتينية ظل قروناً عدة، كما يقول المستشرق ديلاسي أوليري، ممثلاً للمدرسة العربية في الطب في أوروبا الغربية، ومحتفظاً بمكانته في جامعتي مونبيليه ولوفان حتى عام 1650م[2].

---

[1] محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص320-342.

[2] ديلاسي أوليري. الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م، ص126.

وهكذا ابن رشد الذي كان طبيباً وفيلسوفاً، وقيل عنه أنه كان يفزع في فتواه في الطب كما يفزع في فتواه في الفقه، ومثل ابن سينا كان قطباً في الفلسفة وصاحب مدرسة فيها، وحجة في الفلسفة حتى عند الأوربيين أيضاً، حسب قول المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون، ونص كلامه (فكان ابن رشد الحجة البالغة للفلسفة في جامعاتنا منذ أوائل القرن الثالث عشر الميلاد، ولما حاول لويس الحادي عشر تنظيم أمور التعليم في سنة 1473 أمر بتدريس مذهب هذا الفيلسوف العربي ومذهب أرسطو)[1].

والطب بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة والمفكرين لم يكن حقلاً للكتابة والتصنيف، أو العلاج والتطبيب فحسب، بل كان أيضاً بمثابة الحقل العلمي التجريبي الذي يتم فيه عند هؤلاء ملاحظة وفحص واختبار الأفكار والنظريات والمعارف الأخرى، وليس في مجال الطب فقط، وإنما في المجالات الأخرى أيضاً.

كما أن كتب الفلسفة عند المسلمين كانت تستوعب وتضم مختلف أقسام وأصناف العلوم والمعارف، وتجلى ذلك في موسوعة (الشفاء) لابن سينا، التي ضمت حسب تقسيمه علوم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وهذه الكتب والمؤلفات تصلح أن تكون شاهداً على حضور العلم في الثقافة العربية الإسلامية.

وبالتالي لا يمكن القول مطلقاً بأن العلم لم يساهم في رفد وإنماء الثقافة العربية الإسلامية، وفي بناء وتكوين العقل العربي، كما هو رأي الدكتور الجابري، ومع ذلك يمكن القول أن تأثير السياسة كان أشد قوة وتأثيراً وخطورة أيضاً في الثقافة العربية الإسلامية من العلم، وهذا يعني أن هناك قدراً من المخالفة النسبية مع رأي الدكتور الجابري، وقدراً أيضاً من الموافقة النسبية معه.

هذا عن الماضي، وعن التجارب الفكرية في التاريخ، وماذا عن الحاضر وصورة تلك الفرضية عند المعاصرين؟

لقد وجدت في كتابات ودراسات العلماء والمفكرين المعاصرين ما يشير إلى تلك الفرضية ويلفت الانتباه إليها، وبالنظر إلى مجالات معرفية مختلفة، والغربيون

---

[1] غوستاف لوبون. حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م، ص569.

علماء ومفكرين هم أكثر من أشار وتطرق لتلك الفرضية، وصوبوا النظر إليها في كتابات ودراسات تصنف على حقول علمية متعددة.

ولعل من أكثر ما يلفت الانتباه إلى هذه الفرضية، هو ما انتهى إليه فرنسيس فوكوياما صاحب فكرة نهاية التاريخ، التي تعد واحدة من أكثر الأفكار إثارة للجدل خلال العقد الأخير من القرن العشرين، حيث كتبت حولها العديد من المقالات والمؤلفات العابرة بين جغرافيات وثقافات العالم، وحين توقف فوكوياما أمام هذا السيل الكبير من الكتابات النقدية، وجد أن الجدل الوحيد الذي يدحض فكرته، هو جدل له علاقة بالعلم، وأهم حقيقة توصل إليها هي أن التاريخ لا يمكن أن تكون له نهاية إلا إذا كانت للعلم نهاية، هذا ما أشار إليه فوكوياما في مقدمة كتابه (نهاية الإنسان)، وذلك لأننا في نظره لم نقترب من نهاية العلم، والحق عنده أننا على ما يبدو نحيا في جوف مرحلة هائلة من التقدم في علوم الحياة، وبالتالي وهذا ما يخلص إليه فلا معنى لنهاية التاريخ.

وحين يشرح فوكوياما علاقته وتقربه من حقل العلم، واندفاعه نحو تأليف كتاب له طبيعة علمية، وهو كتاب (نهاية الإنسان.. عواقب الثورة البيوتكنولوجية)، يقول عن هذه العلاقة (كنت أتفكر في أثر البيولوجيا الحديثة على تفهمنا للسياسة، فقد قدت ولبضع سنين مجموعة تدرس أثر العلوم الحديثة على السياسة الدولية، ولقد انعكس البعض من بدايات أفكاري حول هذه القضية في كتابي التفسخ العظيم، الذي عالج قضية الطبيعة البشرية ومعايير السلوك، وكيف أن تفهمنا لها قد شكلته معلومات إمبريقية جديدة جاءت من مجالات مثل علم الأخلاق، والبيولوجيا التطورية، وعلم الأعصاب الإدراكي)[1].

وحين أراد العالم الأمريكي إرنست ماير أن يلفت النظر لأهمية وقيمة علم البيولوجيا في معالجة مشكلات الاجتماع الإنساني، أشار في مقدمة كتابه (هذا هو علم البيولوجيا) الصادر عام1997م، بقوله (إن مشاكل التضخم السكاني، وتدمير البيئة، واعتلال المدن الداخلية، كلها مشاكل لا يمكن حلها عن طريق

---

[1] فرنسيس فوكوياما. نهاية الإنسان.. عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة: أحمد مستجير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م، ص21.

التقدم التكنولوجي، ولا بالتاريخ، ولا بالآداب، ولكن يقتصر حلها كلية على الالتزام بمنهج مبني على فهم الجذور البيولوجية لهذه المشاكل)[1].

ولهذا يرى الدكتور ماير أن من المفروض في كل شخص مثقف حسب قوله أن يتوفر لديه قدر من الفهم للجوانب البيولوجية الأساسية مثل التطور والتباين الحيوي، التنافس والانقراض، التكيف والانتخاب الطبيعي، التكاثر والتنامي إلى غير ذلك.

وبعد التطور المثير للدهشة في مجال الجينوم البشري، اعتبر العالم البريطاني مات ريدلي في كتابه (الجينوم.. سيرة ذاتية للنوع البشري) الصادر عام 1999م، إننا نعيش أعظم لحظة ثقافية في التاريخ، ومن دون أي استثناء عنده، فالجينات التي كانت قبل وقتنا الحالي سراً بالكامل، سوف نكون أول جيل يخترق هذا السر، فنحن نقف في رأيه على حافة التوصل إلى إجابات جديدة وعظيمة، والتوصل إلى أسئلة جديدة وعظيمة أيضاً، وحسب قوله فإن هذا التقدم سوف يثور علم الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والطب والباليونتولوجيا❖، كما سوف يثور كل علم آخر.

هذه بعض الحقائق التي تكشف عن علاقة التقدم العلمي بتطور وتجدد الفكر الإنساني.

والسؤال الذي يطرح بعد كل ذلك، كيف نفهم تأثير التقدم العلمي على تجدد الفكر؟

يدفع بنا هذا السؤال إلى العودة لأولئك الذين استفادوا من تقدم العلم في تجدد الفكر، وكيف فهموا منطق هذه العلاقة؟ وكيف شروحها وفسروها؟

لن نرجع إلى عصور الثقافة اليونانية القديمة، لكننا سنبقى في إطار الثقافة الأوروبية وعصرها الحديث، بوصفها الثقافة التي تجلت فيها بوضوح أكبر هذه العلاقة، وكشفت عنها، وبرهنت عليها، وصعدت وتقدمت بها، وأسست عليها مناهجها، وشيدت بها مدنيتها.

---

[1] إرنست ماير. هذا هو علم البيولوجيا... دراسة في ماهية الحياة والأحياء، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 2002م، ص14.

ولعل العودة إلى ديكارت هي أفضل بداية لكونه أكثر من عرف بها بين الفلاسفة الأوروبيين في عصره، وبوصفه كان عالماً ومفكراً، حيث بدأ حياته عالماً ورياضياً وانتهى مفكراً وفيلسوفاً.

لقد تعلم ديكارت من العلوم ومن الرياضيات بشكل خاص، أهمية الحاجة إلى المنهج، وطريقة البلوغ إلى اليقين، وجعل الوضوح في المعرفة منطلقاً. فحين تحدث وليم رايت عن المنهج عند ديكارت كتب يقول (أصبح ديكارت مقتنعاً في فترة مبكرة بأن الاحتياج العظيم في الفلسفة هو صياغة منهج دقيق ومثمر للبحث.. وقد انتهى إلى أنه يمكن ابتكار منهج للفلسفة يشبه المنهج الذي يستخدمه في الهندسة بنجاح)[1].

وعندما شرح ديكارت القواعد التي عرفت عنده وعند غيره بالقواعد الأربع، في القسم الثاني من كتابه (مقال عن المنهج)، ربط هذه القواعد بعلم الهندسة، والتي اعتاد حسب قوله أصحاب علم الهندسة الاستعانة بها للوصول إلى أصعب براهينهم، وكيف أنها يسرت له أن يتخيل أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية تتتابع على طريقة واحدة.

كما اعتقد ديكارت حسب قول الباحث الفرنسي أندريه كريسون في كتابه (تيارات الفكر الفلسفي)، أن العلوم مترابطة ترابطاً وثيقاً، وأن هذا الترابط تام لدرجة أنه لا يمكن دراسة علم ما دراسة مجدية إذا ما عزل عن بقية العلوم، ويستشهد بكلام لديكارت يقول فيه (أنه لأسهل على المرء أن يتعلمها جميعاً - يقصد العلوم - في آن واحد، من أن يفصل أحدها عن البقية، لذلك إذا أردنا البحث عن الحقيقة بحثاً مجدياً وجب علينا أن لا ننصرف إلى علم واحد فقط، فالعلوم جميعاً متماسكة فيما بينها، ومترابطة ترابطا طبيعياً)[2].

وما دمنا قد بدأنا بديكارت، فلا بد أن نصل إلى كانت الذي سبق وأتممنا الحديث به في سياق متصل بهذا الموضوع.

---

[1] وليم رايت. تاريخ الفلسفة الحديثة، مصدر سابق، ص94

[2] أندريه كريسون. تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، بيروت - باريس: منشورات البحر المتوسط ومنشورات عويدات، 1982م، ص44.

لن نتوسع كثيراً، وسوف نكتفي بإشارة لها من الدلالة ما يفي بالغرض، وهذه الإشارة تطرق إليها الكاتب السوري هاشم صالح على صورة تساؤلات، وذلك في مراجعة لكتاب احتوى ثلاثة نصوص لكانت، جمعتها باللغة الفرنسية الباحثة الأكاديمية فرانسواز بروست، يرى هاشم صالح أن الشيء الذي بهر كانت أو سحره هو كيف أصبح العلم الحديث ممكناً؟ وكيف أصبحت العلوم الفيزيائية والرياضية قادرة على اكتشاف القوانين التي تمسك الكون أو تتحكم به؟ وكيف أمكن للإنسان بعقله فقط أن يتوصل إلى الكشف عن كل هذه الأسرار التي أودعها الخالق في خلقه[1].

فالعلم الذي كشف عن قوانين الكون، كشف لكانت البحث عن قوانين العقل، وإمكانية المطابقة بين قوانين الكون وقوانين العقل، وهو القائل (شيئان يملآنني إعجاباً السماء ذات النجوم فوق رأسي، والقانون الخلقي في نفسي).

وما ننتهي إليه أن العلم كان دائماً يزود الفكر بالحقائق والبراهين والتجريبات، الجازمة والقاطعة والمختبرة، التي تضمن له تماسكه المنهجي، ولكي يستند على حقائق ثابتة، ويرتكز على أسس برهانية، وحتى يوازن بين كليات العقل وجزئيات العلم، وبين تجريدات الفكر وتجريبات العلم، يضاف إلى ذلك أن العلم هو الذي كشف للفكر القوانين في عالم الكون والطبيعة، وهي القوانين الثابتة والمطردة، الكلية والعامة، والتي يحتاجها الفكر لكي يتعرف على قوانينه، ويستفيد منها في البرهنة عليها.

لهذا كله فإن تجديد الفكر الإسلامي بحاجة إلى علماء بقدر حاجته إلى مفكرين، وما لم نتقدم في مجال العلم، لن ننجز المهمة المطلوبة في تجديد الفكر الإسلامي.

---

[1] هاشم صالح. لماذا كل هذا الخوف من الحرية؟ صحيفة الشرق الأوسط، لندن، 21مارس 2004م.

- 7 -

تجديد الفكر وإشكالية التراث والمعاصرة

تتحدد ابرز إشكاليات تجديد الفكر الإسلامي في إطار جدلية التراث والمعاصرة، بمعنى أن التجديد في الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتحقق بدون إعادة قراءة التراث من جديد، وبمنهج العقل النقدي، وعلى أساس فلسفة التواصل وليس الانقطاع، وبخلفية الهضم والاستيعاب، وسعياً نحو التجاوز والإبداع.

كما لا معنى للتجديد، إذا لم يبدع الفكر الإسلامي معاصرته وحداثته في إطار شروطه التاريخية والثقافية، ويبرهن على قدرته في مواكبة العصر، والانخراط في تجربة الحداثة العالمية، والمشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانية.

من هنا ندرك عمق هذه الإشكالية وطبيعة تعقيداتها، وكيف أنها إشكالية تاريخية وحضارية، يتوقف على أساسها مستقبل ومصير الفكر الإسلامي والأمة الإسلامية، وبهذا المستوى من الفهم والإدراك ينبغي أن ننظر ونتعامل مع هذه الإشكالية.

من جهة أخرى، أن هذه الإشكالية هي من أكثر ما يظهر الضعف في بنية ومكونات الفكر الإسلامي، وتكشف عن الحاجة الملحة للتجديد، وضرورتها التاريخية والحضارية.

وعند النظر لهذه الإشكالية، نجد أنها تتفرع إلى محنتين، محنة مع التراث، ومحنة مع العصر. والمحنة مع التراث تتحدد في كون أن الفكر الإسلامي مع أنه بقي وما زال مسكوناً بهاجس التراث، إلى درجة أنه يعد من أكثر المنظومات الفكرية اشتغالاً به على مستوى الثقافات الإنسانية في العالم، مع ذلك لم يتمكن الفكر الإسلامي من هضم هذا التراث واستيعابه، والعمل على تمثله، بل ويمكن القول أن التراث بوصفه منتجاً فكرياً ما زال متفوقاً ومتقدماً على ما ينتجه المفكرون الإسلاميون المعاصرون.

وهذه هي المحنة الحقيقية التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، الذي ما زال يفتش عن ابن سينا في عصره ولم يجده، وعن ابن رشد في عصره ولم يجده، وعن

ابن خلدون في عصره، وعن الخوارزمي وابن الهيثم وابن النفيس والبيروني وغيرهم ولم يجد أحداً منهم في عصره. ولهذا فإن هناك من يبحث عن العصر الثاني لابن سينا، والعصر الثاني لابن رشد، والعصر الثاني لابن خلدون، وهو العصر الذي لم يتمكن الفكر الإسلامي المعاصر من إبداعه أو تمثله، أو الوصول إليه.

وما لم يتقدم الفكر الإسلامي على التراث، من ناحية الإسهام النظري والمعرفي، فإن إشكالية التراث ستظل قائمة، وقيمتها أن تذكر الفكر الإسلامي بالحاجة إلى التقدم والتفوق، ومن دون هذا التقدم على التراث، ستظل مهمة التجديد متعثرة.

وأما المحنة مع العصر، فهي أكثر شدة وفداحة نتيجة المسافة البعيدة التي باتت تفصلنا عن العصر، ونتيجة التطور السريع والتراكم المذهل في المعرفة الإنسانية.

ومع كل هذا التطور والتقدم، ما زالت إمكانية النفوذ إلى العصر مفتوحة ومتاحة لجميع المنظومات الثقافية، بما فيها المنظومة الثقافية الإسلامية، لكنها ليست إمكانية سهلة ويسيرة، لأن النفوذ إلى العصر، بحاجة إلى الارتقاء بمستوى العصر وشروطه التاريخية والحضارية، على طريقة ما حققته اليابان في مسيرتها الحضارية، حتى وصلت إلى وضع أصبحت فيه جزء من العصر، وفرضت مستوى من الوجود والحضور جعل منها شريكاً فاعلاً ومؤثراً في مسيرة التقدم الإنساني، بحيث لا يستطيع أحد مهما أوتي من قوة ونفوذ أن يغيبها، أو لا يتفاعل معها.

ومن جانب آخر، فإن محنة التراث لا تنفصل عن محنة العصر، فلولا محنة العصر لما التفتنا إلى عمق وشدة محنة التراث، المحنة التي تتسع وتزداد كلما اقتربنا من العصر وعلومه ومعارفه، وكلما نضجت وتطورت رؤيتنا في النظر إلى العصر، ومستويات التقدم التي وصل إليها.

لهذا فلا يمكن أن نواجه علوم العصر بعلوم التراث، كما لا يمكن أن نواجه علوم العصر بالتخلي عن علوم التراث، وهذا ما يريد أن يدفعنا إليه البعض على خلفية أن من دون التخلي عن علوم التراث لن نقترب من علوم العصر، وهذا هو الوهم بعينه، فليست هناك أمة حية تقطع صلتها بذاكرتها، وتفصل نفسها عن تراثها، وتمحي علاقتها بتاريخها.

وهذا لا يعني كذلك، أننا نقدم علوم التراث على علوم العصر، ونعطي أفضلية علوم التراث على علوم العصر، فهذا لا يحقق تقدماً، ولا يبني مدنية، فالسعي لا بد أن يكون باتجاه تقديم علوم العصر على علوم التراث، باعتبار أن علوم التراث هي علوم أمة قد خلت لها ما كسبت ولنا ما كسبنا، ولن نسأل عن علومها، وإنما نسأل عن علومنا، وعلومنا هي علوم عصرنا.

فحين توقف نصير الدين الطوسي أمام الحديث النبوي المعروف (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)، اعتبر أن المراد من العلم الذي طلبه فريضة، هو علم الحال، ويقصد به العلم المحتاج إليه في الحال الموصول إلى النفع في المآل، وكما يقال أفضل العلم علم الحال، وأفضل العمل حفظ المآل[1].

وعلوم العصر بالنسبة إلينا هي في منزلة علم الحال، لأن لا قوام لحياتنا واجتماعنا ومدنيتنا بدونها.

هذه هي خلاصة ملامح ومكونات رؤيتي للتجديد في الفكر الإسلامي، ولا أجزم سلفاً أنها رؤية نهائية ومكتملة، وإنما هي رؤية قابلة للتطور والتجديد، وهذه القابلية هي عنصر الحيوية والدينامية في هذه الرؤية، ما دامت المعرفة الإنسانية لا تقف عند حد في نموها وتطورها، وما دامت التجربة الإنسانية حية تفيض منها المعاني والدلالات والرموز والإشارات.

---

[1] نصير الدين الطوسي. آداب المتعلمين، تحقيق: يحي الخشاب، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ص 11.

مبادئ الإصلاح السياسي في الإسلام

د. إحسان الأمين(*)

أهم ما يُحدِّد ويُوجِّه العملية السياسية، المبادئ الحاكمة التي تلزم الناس العمل بها لكي يكون بناء المجتمع من ناحية سياسية سليماً ومعافىً وعادلاً وسويّاً، لأنّ على المبادئ تبنى الأفكار ومنها تستنبط المفاهيم والأحكام وتسنّ القوانين والنظم، فإن ضمنت العدل والإنصاف حفظت حقوق الناس وعاشوا بسعادة وهناء.

وهذه المبادئ تُشكِّل قيم الحكم وروح القوانين السياسية، أمّا شكل الحكم فيمكن أن يتغيّر من زمان لآخر ومن مكان لغيره، بحسب تطوّر كل مجتمع ورضا أهله، وبما يناسب وضعهم الإجتماعي وتكوينهم الشعبي.. فإذا ما تغيّرت الأنظمة وأشكال الحكم وحافظت على حقوق الناس وضمنت كرامتهم وسيادتهم وإختيارهم، كانت النتائج متماثلة والعدالة متوفرة، والعكس صحيح أيضاً.

وأهمّ المبادئ التي يقوم عليها منهج الإصلاح السياسي في الإسلام، هي:

أوّلاً: ولاية الأمّة على نفسها

فالأمّة هي صاحبة الحق والسيادة على نفسها، فإليها يرجع تقرير مصيرها بنفسها لتنتخب مَن تشاء ليكون وكيلاً عنها في إدارة الأمور، ويكون مسؤولاً أمامها في أداء أمانته والقيام بمسؤولياته، ولها الحق في محاسبته، وعزله، كما كان لها الحق في نصبه.

يقول تعالى: ﴿والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضهم أولياء بعضٍ يأمُرون بالمعروف وينهَونَ عن المنكر ويُقيمون الصلاة ويُؤتونَ الزكاة ويُطيعون الله ورسولهَ أولئك سَيَرحَمُهُم اللهُ إنّ الله عزيزٌ حكيم﴾ (التوبة/ 71).

وبذلك يثبت الإسلام مبدأ ولاية الأمّة لنفسها، ولتكون الأمّة – بعد الله تعالى ومَن نصبه الله – هي مصدر السلطات ومرجع الصلاحيات، والحاكم أيّاً كان –

(*) باحث وكاتب من العراق / معهد الأبحاث والتنمية الحضارية .

ملكاً أو رئيساً أو غيره – يستمد من الأُمّة سلطته وهي التي تُحدِّد مسؤولياته، ويكون مسؤولاً أمامها، وهي التي تنصبه أو تعزله، وهذا المبدأ هو أساس «الديمقراطية» حين يكون الشعب مصدر السلطات، وكلمته هي الفصل، ولا كلمة – بعد كلمة الله تعالى – أعلى من كلمة الناس.

ثانياً: مبدأ الشورى

وهو أمر قرّره الإسلام أيضاً وثبّته مع وجود المعصوم، كالرسول والنبي، ومع غيابه، لقوله تعالى: ﴿... وشاوِرهُم في الأمر فإذا عَزَمت فتوكّل على اللهِ إنّ الله يُحبُ المتوكلين﴾ (آل عمران/ 159)، ولكن قد يرى البعض أن نتيجة الشورى غير ملزِمة للمعصوم، وملزمة لغيره.

ولكنّ المبدأ ثابت، ولابدّ مع عدم وجود المعصوم، الإلتزام بالشورى، كإمتداد للمبدأ الأوّل من ولاية الأُمّة على نفسها، وتأكيد على نفي الإنفراد والإستبداد في الحكم، وهو ما يُسبِّب الإستعلاء والطغيان، وذلك ما حذّر منه القرآن في مواضع عديدة، لذا يُثبِّت القرآن، مبدأ الشورى كوقاية وعلاج في آن واحد، فلا يتفرّد الحاكم برأيه، بل لابدّ له من الرجوع إلى الشورى، وإذا استبدّ فإنّ الشورى تُصحِّح وضعه وتضع حدّاً له.. يقول تعالى: ﴿والذين استجابوا لربِّهم وأقاموا الصلاة وأمرُهُم شُورى بينهم وممّا رزقناهم يُنفقون﴾ (الشورى/ 38).

وهذا المبدأ يُكمِّل المبدأ الأول، فقد تنتخب الأمّة وتُنصِّب: ملكاً أو رئيساً، ولكنها تطلق له العنان ليحظى بكلّ الصلاحيات، من دون حدُ أو قيد، فيتحوّل بتخويل الناس وبإختيارهم إلى حاكم مطلق يحكمهم كما يشاء.. ولكن مع وجود الشورى، وما يطلق عليه اليوم إسم البرلمان، أو مجلس الشعب، أو أي إسم آخر.. فإنّ لهذا المجلس دورَ التقنين ودورَ الرقابة، والحاكم ملزم بالرجوع إلى المجلس في إتخاذ القرارات المهمّة أو إصدار التشريعات الملزمة، والمجلس يراقب ويحاسب الحكومة، وإذا ما وجد إنحرافاً أقامه أو ظلماً تصدّى له، ولو تطلّب الأمر إزاحة الحاكم وتغييره فعل، فهو الممثل للشعب، وهو الذي وكّل الحاكم، فإن لم يؤدِّ أمانته وتخطّى حدود وكالته، إسترجع الناس – عبر ممثليهم – الوكالة، وعزلوا الحاكم ونصبوا غيره.

وللمجالس حق التشريع، وقد يشكل على ذلك بأنّ التشريع من حق الله تعالى، وهو صحيح من حيث أنّ الله تعالى شَرَّع الأحكام وحَدَّد الحلال والحرام، والمجلس المسلم — كتحصيل حاصل — لا يتعدّى حدود الله تعالى، ولكن هناك أيضاً مساحة فراغ كبيرة من القوانين والأنظمة العامّة تركت لكي تملأ من قبل الناس لتنظيم حياتهم وفقاً لمتطلبات العصر والزمان والمكان، وبما لا يتعارض مع أهداف الشريعة ومبادئها الأساسية، في إقامة العدل والمساواة والمجتمع الصالح.. كما إنّ هناك مرونة في التطبيق أعطيت لولاة الأمور للتحرُك بواقعية، لدرء المفاسد ورعاية المصالح من خلال قواعد شرعيّة متحركة، لا تُكلِّف الناس بما لا يطيقون ولا توقع البلد أو الأمّة في حرج.

ثالثاً: إقامة العدل

وهو هدف أساسي لسائر التشريعات الدينية التي تهدف إلى إنصاف الناس، على إختلاف مشاربهم، من دون تفرقة أو تمييز، والكل شركاء في الوطن، لا يُفرِّق بينهم لون أو عرق أو طائفة.

يقول تعالى: ﴿إنّ اللّهَ يأمُركم أن تُؤدُوا الأمانات إلى أهلها وإذا حَكَمتُم بين الناس أن تَحكُموا بالعدل...﴾ (النّساء/ 58).

والحُكم أمانة الناس بيد الحاكمين، فلابدّ من رعاية الإنصاف والحكم بالقسط، ورعاية حقوق الناس وحفظ ذممهم.

وإقامة العدل ليس شعاراً أو مبدأ فضفاضاً، بل هو أصل وميزان ومعيار يجب أن يسود كلّ القوانين والتشريعات، بما في ذلك الأوضاع السياسية، والتي يجب أن يعمل فيها على أساس إعطاء فرص متساوية لجميع الناس في الإنتخابات والدعاية والإمكانيات، لكي لا تبقى الساحة حكراً على أحزاب حاكمة أو أفراد متنفذين، أو قطاعات رأسمالية، لتستغل إمكانياتها، من المال العام أو الثراء الخاص، فتسيطر على أجواء الإنتخابات بالإعلام والدعاية الفائقة التي لا تدع مجالاً للآخرين، ممّن يمتلكون الرأي والخبرة والتجربة اللازمة، ولكنهم لا يمتلكون المال أو الدعم الخاص، فيجب أن تسن القوانين لكي تكون الفرص متكافئة في

السياسة، ومن ذلك تيسير الإعلام الحكومي لسائر الناخبين وتحديد مجالات الدعاية والإعلام، حتى لا يصادَر الرأي العام، أو يُموَّه أو يُوجَّه بإتجاه خاص.

وكذلك الأمر في الإقتصاد والإجتماع والتعليم وسائر المجالات، التي يجب أن يُراعى فيها تكافؤ الفرص وتمكين الناس من مختلف المدن والقصبات للحصول على حقوق متساوية ومتكافئة مع أصحاب المال أو ساكني المدن المتقدِّمة، وبدونه ستكون الإمكانيات والفرص دوّارة بين الأغنياء والمرفهين دون سائر الناس، فيكون ابن الغني غنياً، وابن المتعلِّم متعلِّماً، ممّن يعملون براحة ويدرسون في مدارس مرفهة، ويبقى الفقراء فقراء لأنّهم يدرسون في مدارس تفتقد لأدنى لوازم التعليم.. فلابدّ أن يتمّ القبول في الجامعات على أساس من العدالة وتوزيع الفرص المنصف للإرتفاع بمستوى المناطق الفقيرة أو المُتخلِّفة إلى مصاف المناطق المُتقدِّمة والقطاعات المتموِّلة.

وهذا المبدأ يوجه المبدأين السابقين ويعضدهما حتى تكون تشريعات الشورى وقراراتها بإتجاه العدل والإنصاف.

رابعاً – حكم القانون ومساواة الجميع أمامه:

وهذا أيضاً مبدأ أساسي، فليس في الإسلام – والقرآن دستوره – تفرقة أو تمييز بين هذا وذاك، لأي إعتبار كان، من سابقة في جهاد، أو نسب أو حسب، أو إنتماء قومي أو طائفي، أو منصب ومسؤولية في الدولة، فالكل عباد الله، والكل متساوون أمام القانون، حيث يقف أمامه الرئيس والملك جنباً إلى جنب أي مواطن، متميزاً كان أو شخصاً عادياً من سائر الناس.

قال تعالى: ﴿إنّا خَلَقناكُم من ذَكرٍ وأُنثى وجعلناكم شُعُوباً وقبائلَ لِتَعارفوا إنّ أكرَمَكم عندَ اللهِ أتقاكُم...﴾ (الحجرات/ 13).

وفي الحديث الشريف: (الناس سواسية كأسنان المشط). ولازم المساواة أمام القانون، استقلال القضاء عن الدولة، حتى يكون بمنأى عن التأثيرات السياسية وبعيداً عن الضغوط والميول والأهواء، وأن يكون القضاة في وضع إداري واجتماعي ومالي مرموق، يُحصنّهم عن الضعف أمام كل وعد أو وعيد، ويُمتّعهم بالقوّة والاحترام المطلوب لنفاذ كلمتهم وسطوة حكمهم.

ونقرأ في التاريخ الإسلامي كيف وقف أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب أمام القاضي عندما اتّهمه يهودي – زوراً – بأنه أخذ درعه.. وكيف أنّ علياً امتعض عندما خاطبه القاضي بأمرة المؤمنين وخاطب اليهودي بإسمه، فلم يساوِ بينهما في الخطاب.. في أروع صورة من العدالة والمساواة أمام القانون وهو ما دعا اليهودي إلى أن يعترف بكذب مُدَّعاه ويعلن إسلامه.

ولذلك فلا حصانة – في الإسلام – لأحد أمام القانون، رئيساً كان أو ملكاً أو نائباً في البرلمان أو غيره، فلا يُحتاجُ إلى قرار لرفع الحصانة عنه إذا ما إرتكب جرماً أو واجه تهمة، فعليه أن يحضر أمام القانون ويدافع عن نفسه.. نعم، هو حُر في رأيه ولا يحاسب لموقفه السياسي، الذي تقتضيه طبيعة عمله، ولكنه مسؤول عن تصرُفاته الجنائية، وهو ملزم برعاية حقوق الناس، كسائر أفراد المجتمع، بلا إستثناء.

خامساً – ضمان الحرّيّات السياسية:

فلا يجوز إكراه الناس على إتباع حزب أو تأييد سلطة أو إنتخاب أحد، كما لا يحق لأحد أن يسلب الناس حرّيتهم في إبداء آرائهم السياسية وإنتقاد مواقف الآخرين، مع الإلتزام بحدود القانون، من منع الكذب والإفتراء والتشهير.

وقد مرّت علينا سابقاً الآيات المقرّة لولاية الأُمّة على نفسها، ولحقُها في الشورى، وهناك آيات تجعل الأُمّة مسؤولة عن مهمة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ذلك: بيان الأخطاء ونقدها ومعارضة الآراء السقيمة والدعوة إلى تصحيح الأوضاع الإجتماعية وإصلاحها. يقول تعالى: ﴿ولتكن منكم أُمّةٌ يَدعونَ إلى الخير ويأمُرُون بالمعروف وينهون عن المُنكر وأولئك هُمُ المُفلحون﴾ (آل عمران/ 104).

وفي الحديث الشريف: (سيِّد الشُهداء حمزة ورجل قام إلى حاكم ظالم فأمره ونهاه فقتله)[1]. وفي هذا المجال أيضاً نجد الإمام الحسين بن علي، سيِّد شباب أهل الجنّة، يرفض البيعة بالإكراه ليزيد، ويختار الشهادة على الحياة، ليُثبِّت أنّ في الإسلام، حقّ الناس في الحياة الحُرّة والكريمة، ورفض القمع والإذلال السياسي، للطغاة والمُتكبِّرين، وهاهو يقول: (ألا وإنّ الدعيَّ ابن الدعيَّ قد ركّز بين إثنتين: بين

---

(1) الترغيب والترحيب من الحديث الشريف، الحافظ زكي الدين المنذري، ج3، كتاب الأمر بالمعروف، ص225، د. دار إحياء التراث، بيروت – لبنان-.

السلّة – القتل – والذلّة وهيهات منّا الذلّة يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون، وجدود طابت، وحجور طُهِّرت، وأنوف حميّة، ونفوس أبيّة، لا تؤثر طاعة اللّئام على مصارع الكرام.. ألا وإنّي قد أعذرت وأنذرت، ألا وإنّي زاحف بهذه الأسرة، مع قلّة العدد وكثرة العدوّ، وخذلان الناصر)[1].

ونجد في هذا السياق، الإمام مالك، إمام المذهب المالكي، يفتي: (لا بيعة لِمُستَكرَه)[2] ليرفض كل أشكال الإكراه والقمع السياسي.

ولا يمكن بدون إحترام الحرّيات السياسية وضمان حقّ الناس قانونياً في النقد، من دون مساءلة أو ملاحقة.. لا يمكن بدون ذلك إقامة ديمقراطية حقيقية وضمان أوضاع سياسية سليمة، إذ تتحوّل بذلك المجالس المنتخبة ومجالس الشورى المعيّنة إلى مجرد هياكل مزيّفة يؤمّها مجموعة من المنافقين المتزلفين والمصفقين للسلطان وآخرين من الجبناء والمستضعفين، لا غير، وتفقد بذلك العملية الديمقراطية خواصّها الذاتية الأساسية.

ولا تتوقف المسألة ضمن الحدود الفردية.. فالنشاطات السياسية تقوم بها اليوم أحزاب وهيئات ومؤسسات وقنوات إعلامية مختلفة، وبالتالي يجب أن يضمن القانون حُرِّية هذه التنظيمات السياسية والإعلامية والإجتماعية في ممارسة نشاطاتها وقيامها بأدوارها السياسية، ضمن حدود القانون، والذي يجب أن لا يصادر الحرّيات الأساسية للناس ويراعي حقوقهم، ومن ذلك حُرِّية الإعتقاد والتعبير عن الرأي.

سادساً: إقرار مبدأ المساءلة والمحاسبة

إذ إنّ أساس الطغيان هو شعور الفرد، أيّاً كان موقعه، بالإنفراد في أمره دون وجود لرقيب أو حسيب، ليتصرّف على هواه، دون إلتزام بقانون، متبعاً أهواءه ورغباته، التي لا يمكن أن يحدّها شيء سوى وجود المراقبة والمحاسبة، بواسطة الناس وبواسطة المؤسسات الرقابية، ومنها ما يرتبط بالحكومة ومجلس النواب،

---

(1) تحف العقول عن آل الرسول، الحراني، ما روي عن الإمام الحسين .

(2) تاريخ الطبري، الطبري، ج7، ص560.

ومنها ما يكون حُراً مستقلاً، كمنظمات المجتمع المدني، والتي لها دور رائد في تطوير العملية الديمقراطية ومتابعة تطبيقاتها في المجتمع.

والإسلام يُحدِّد مسؤولية كل فرد عن تصرّفاته، دنيا وآخرة، فالقرآن ينطق ﴿والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضهم أولياء بعضٍ يأمُرون بالمعروف ويَنهَونَ عن المنكر...﴾ (التوبة/ 71).

والسنّة الشريفة تجعل هذه المسؤولية: مسؤولية جماعية لكافّة أفراد المجتمع، ولكل بحسب مجاله ودائرته التي يتحرّك فيها.

فالرسول الكريم (ص) يقول: «كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيته»[1].

وفي التطبيق نجد مبدأً قانونياً يثبّته لنا التاريخ الإسلامي في المحاسبة والمساءلة، وهو: (من أين لك هذا؟) ليكون كلُ مسؤول، مسؤولاً عن عمله، ومن ذلك: أمواله.. من أين أتى بها؟

وطبيعي أنّ المجتمعات تتطوّر والمؤسسات تتقدّم، وهناك اليوم في العالم: عدّة مستويات من المحاسبة، كالتفتيش وديوان المحاسبة، إضافة إلى قيام البرلمان ولجانه بالمتابعة والمراقبة، لأن أنظمة الدول ودوائرها وسير أعمالها، أصبحت أكثر إتساعاً وأشدّ تعقيداً.

ويتطلّب ذلك أيضاً شفافية المعلومات وعدم إخفائها حتى لا تكون الأمور غير قابلة للمتابعة، وأيضاً: تحديد التصرُفات المالية بالأطر القانونية والأعراف الجارية، وتقليص الصلاحيات الشخصية للرؤساء والوزراء حتى لا يستأثروا بالأموال أو يبذّرونها على الأقارب والمحسوبين عليهم.

سابعاً: تشخيص المواصفات

في الإسلام، الحكم أمانة، والمسؤول مؤتمن من قبل الأمّة ووكيل عنها في إدارة الأعمال وتسييرها، من أعلى رئيس في الدولة إلى أصغر موظف فيها، كلّ بحسب طاقته ومساحة مسؤوليته، قال تعالى: إنّ اللهَ يأمُرُكم أن تؤدّوا الأماناتِ إلى أهلها ... ﴾ (النّساء/ 58).

([1]) الجامع الصغير، السيوطي، رقم الحديث 6370-.

ولكل مسؤولية شرائطها ولكل موقع في الحكم مواصفاته، التي تتناسب مع حجم المسؤولية وعظمها، وإذا كان الإسلام يشترط في الشاهد أن يكون عادلاً (الطلاق/ 2)، كان من الأولى أن يكون الحاكم عادلاً، لأن هذا مؤتمن على الناس: دينهم ودنياهم، نفوسهم وأعراضهم، أموالهم وأمور حياتهم، وهو الشاهد عليهم: ﴿وكذلك جَعَلناكم أُمّةً وَسطاً لتكونوا شُهداء على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾ (البقرة/ 143).

ومن أولى مهام الحاكم، إقامة العدل وهو أولى بالعمل به من غيره، فإن مال عن العدل، سقطت ولايته، لأنّه لم يعد أهلاً لها .ولا تجوز أيضاً ولاية الظالم، لقوله تعالى: ﴿ولا تَركَنوا إلى الذين ظَلَموا فَتَمسَّكُمُ النارُ... ﴾ (هود/ 113). ولا تجوز أيضاً ولاية الكافر، ومَن يتولاّه، لقوله تعالى: ﴿ولن يَجعل اللهُ للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ (النِّساء/ 141).

ولا تجوز في الإسلام، ولاية الفاسق، لأنّ الذي لا يتقي الله ويخون أمانته ليس مؤهلاً للإئتمان على دين الله ودنيا الناس، وقد قيل: (لم يخنك الأمين ولكنك إئتمنت الخائن)[1].

وكذلك لا تجوز ولاية السفيه – وهو المُبذِّر ومَن خفّ عقله – لقوله تعالى: ﴿ولا تُؤتوا السُفهاء أموالكم التي جعل اللهُ لكم قياماً وارزُقُوهُم فيها واكسُوهُم وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾ (النِّساء/5)، فإذا جاء النهي عن إعطاء المال لمن لم يكمل عقله، ولم يبلغ رُشده، بالأخص إذا كان سفيهاً لئلاّ يتصرّف بها بحماقة فينفقها في غير محلّها .. فكيف بالولي الذي يتصرّف بأموال المسلمين ويتحكّم فيها .

ويجب أن يكون ولي المسلمين وإمامهم تقيّاً ملتزماً بالواجبات الدينية، صائناً لنفسه عن الحرام، وقد ورد قوله تعالى: ﴿إنّما وَليُكُمُ اللهُ ورسولهُ والذين آمنوا الذين يُقيمونَ الصلاة ويُؤتون الزكاةَ وهُم راكعون﴾ (المائدة/ 55)، ممّا يدلّ على وجود مواصفات خاصّة للإمام، لا أيّاً كان من الناس.

ويشترط في المسؤول أن يكون كفئاً لما عيّن له، سواءً كانت الكفاءة جسدية أو عقلية، علمية أو عملية، بحسب ملاك الوظيفة ومتطلّباتها، وقد ورد في القرآن

([1]) سنن ابن ماجة، كتاب الفتن بألفاظ متقاربة-.

الكريم في مواصفات الحاكم قوله تعالى: ﴿وقال لهم نَبيُهُم إنّ الله قد بَعثَ لكم طالوتَ مَلكاً قالوا أنّى يكونُ لهُ المُلكُ علينا ونحنُ أحقّ بالمُلك منهُ ولم يُؤتَ سَعَةً من المال قال إنّ الله اصطفاهُ عليكم وزادهُ بَسطَةً في العِلمِ والجِسمِ والله يُؤتي مُلكَهُ مَن يشاءُ واللهُ واسعٌ عليم﴾ (البقرة/ 247).

فذكر تعالى أنّه آتى طالوتَ سعةً في العلم وقوة في الجسم، مما يجعله أكثر لياقة للقيادة والحكم.

وكل هذه المواصفات وغيرها التي نجدها في القرآن والسيرة، تجعل دائرة الإختيار واضحة حتى يوضع الشخص المناسب في المكان المناسب، ويختار الأصلح، للمسؤولية، مما يُضيّق مساحة الخطأ والإعتماد على الشخص الخائن أو غير الكفوء، وهو يعطي ضمانة كبيرة لعدم الإفساد وإتباع الصلاح.

ثامناً: تحديد الصلاحيات

كما شخّص الإسلام مواصفات الرجل المسؤول، كذلك حدّد دائرة صلاحياته ومجالات إختياراته لتكون دوماً ضمن القانون ولا تخرج عن الحدود.

وأوّل حدود الصلاحيات أن لا يحلّ حراماً ولا يُحرّم حلالاً ولا يعصي الله تعالى، وإلاّ سقطت ولايته ولم تجب طاعته، إذ (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

وعليه أيضاً أن لا يتجاوز حدود إمتيازاته الإدارية والمالية، فعلى الوكيل أن يتصرّف بحدود وكالته ولا يعدو عنها، والموظف في الدولة، سواء كان رئيساً أو مرؤوساً، موكّل من قبل الناس لإدارة أمورهم وبالحدود التي يُحدّدها القانون وممثلو الشعب في البرلمان، فلا يجوز أن يتصرّف بما يخالف مقرراتهم وتشريعاتهم، فهو مؤتمن على ذلك.

وعليه أن ينصف الناس ولا يتصرّف في المال العام، والذي هو مال الناس، إلاّ برضاهم وبالحدود المقرّرة له، من دون تبذير ولا إسراف ﴿إنّ المُبذّرينَ كانوا إخوانَ الشياطينِ وكان الشيطانُ لربِّه كفوراً﴾ (الإسراء/ 27).

وعليه حفظ حقوق الناس، فلا يجوز له أن يتعدّى على أنفس الناس ولا أموالهم إلاّ بالحق وحكم القانون.

وعليه المساواة بين الناس، فلا يجوز له التبعيض بينهم، ولو كانوا ذوي قربى، فالجميع سواسية أمام القانون.

ولا يجوز له إستخدام الوسائل الغير المشروعة، حتى لو كان هدفه نصرة الحق أو صلاح البلد، لقوله تعالى على لسان موسى: ﴿.. ولا تتّبع سبيل المُفسدين﴾ (الأعراف/ 142).

ولا يجوز إستخدام القوّة، إلاّ بالحقّ، ولا يفرط في إستخدامها خارج حدود القانون، وقد قال تعالى في مورد القصاص: ﴿ولا تَقتُلُوا النَّفسّ التي حَرَّم اللّهُ إلاّ بالحقِّ ومَن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليِّه سُلطاناً فلا يُسرِف في القَتلِ إنّهُ كانَ مَنصوراً﴾ (الإسراء/ 33).

ولا يجوز للحاكم الإستعلاء على الناس أو التكبُّر عليهم، بل ينبغي له التواضع وفتح أبوابه للناس والإستماع إلى شكواهم.

وفي كل الأحوال، يجب عليه الإصلاح وإزالة مظاهر الفساد، في كل جوانب المجتمع وعموم البلاد، فإنّ ذلك من صميم مسؤولياته، وأكيد وظائفه، فإذا تعدّى ذلك، أخلّ بأهليّته لِما عُيِّن له، ولا يجوز الإتكال على مُفسد وإناطة أمور الناس إليه .

تاسعاً: تحريم الوسائل غير المشروعة وملاحقة آثارها

لم يقف الإسلام عند حدود النصيحة والتوجيه، أو وضع المبادئ وإرساء القيم، بل إنتقل إلى التعامل السلبي مع كل ما يؤدِّي إلى الفساد أو يُمكِّن السيِّئين من الإفساد، فعمد إلى تحريم كلّ الوسائل غير المشروعة التي اعتادها ذوو المصالح الأنانية سبيلاً إلى الوصول إلى غاياتهم الدنيئة، فأطلق ابتداءً النهي العام ﴿... وأصلح ولا تتّبع سبيل المفسدين﴾ (الأعراف/ 142)، ومن ثمّ شدّد في النكير وبالغ في تحريم مُسمّيات وسائلهم، من الكذب والبهتان والخداع والتزوير والإشاعة والإتهام بالباطل... وإلخ.

ورتّب الآثار على ذلك من الملاحقة القضائية وفقدان الصلاحية والأهلية لبعض المناصب والمسؤوليات القيادية.. فضلاً عن العقوبات الأخروية.

وإذا تعدّت المخالفات إلى المفاسد نفسها، فإنّها أيضاً تلاحق بأشدّ العقوبات وبأقصى أنواعها، فمن أكل مالاً حراماً كالرشوة أو السرقة، يسترجع منه المال ويحدّ أو يعزّر، ومَن اعتدى وقتل يقتص منه، ومَن عمل المفاسد الأخلاقية يُعاقب بأشدّ العقوبات، وهكذا سائر الجرائم، وهي جميعاً ممّا تخلّ بعدالة الإنسان وتفسّقه.. وبالتالي تجعله غير مؤهّل لأيّة مسؤولية فيها نوع من الولاية، كالرئاسة أو التمثيل النيابي وعضوية المجالس المحلية، وكذلك القضاء والمسؤوليات المالية.

ومن الوسائل غير المشروعة: إستغلال المال العام وإمكانات الدولة، في الدعاية والحملات الإنتخابية، أو إنفاقها على المحسوبين على الحاكم والمنسوبين إليه وهو نوع من أنواع الرشوة لغرض شراء أصوات الناس، فكلّ ذلك ممّا لا يجوز، لأنّ المال يعود للناس وهم شركاء فيه ولا يجوز التصرُّف فيه إلاّ بإذنهم وفي ما ينفعهم وبحدود الصلاحيات الممنوحة للمسؤول، وصرفُ الأموال في غير أمور الدولة وما يعود إلى عامّة الناس.. حرامٌ ويحاسب عنه المسؤول أمام الله تعالى وأمام القانون، إضافة إلى أنّ تلك الأساليب تخلّ بالعدالة السياسية وتوفير الفرص المتكافئة لجميع أفراد المجتمع في الإمكانات وحرّية الإنتخاب.

قال تعالى: ﴿ولا تأكُلُوا أموالكم بينكم بالباطلِ وتُدْلُوا بها إلى الحُكّامِ لِتأكُلُوا فريقاً مِن أموالِ الناسِ بالإثمِ وأنتُم تَعلَمون﴾ (البقرة/ 188).

عاشراً: إرساء المجتمع المدني على أساس المواطنة

وهذا المبدأ الذي برزت أهميّته وكثر الحديث عنه في العقود الأخيرة، أقرّه الإسلام في تجربته الأولى، ففي الأيام الأولى بعد هجرة الرسول الكريم محمّد(ص) إلى المدينة وقيامه بتأسيس الدولة، كتب الرسول كتاباً بين المهاجرين والأنصار، ووادع فيه اليهود وعاهدهم، فأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم[1].

والناظر في الكتاب، والذي يُسمّى بـ«وثيقة المدينة»، يجده قائماً على أساس إنشاء مجتمع مدني، يشترك فيه المسلمون واليهود، وغيرهم ممّن يلتحقون، في

([1]) السيرة النبوية، ابن هشام، ج2، ص147 .

مواطنة هذه الدولة التي يتساوون فيها أمام القانون من دون ظلم أو تعسُف لأي فرد، فلكل دينه وحقوقه وحمايته ونصرته، أسوة بغيره – مسلماً كان أو غيره – ما لم يأثم بعمل سيِّئ كالقتل وغيره، فلا يبوء إلاّ بذنبه ولا يحاسب غيره، بجريرته.. فبعد أن ذكر الرسول الكريم في كتابه المذكور حقوق المسلمين ومساواة كل طائفة منهم في الواجبات والإمتيازات مع غيرهم، ليكونوا أُمّة واحدة على أساس من القسط والمعروف.. ذكر حقوق المواطنين اليهود وتمتّعهم بنفس الحقوق ماداموا ملتزمين بالعهد والشراكة مع المسلمين في دولتهم ومجتمعهم، فقال(ص): « وإنّ الذين تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناحرين عليهم...»..

وهكذا فهم يُشكِّلون مع المسلمين دولة واحدة، يدافعون عنها ويدفعون عن أنفسهم العدوان، ولكل دينه وماله، إلاّ المُسيء فيحاسب على إساءته، فقال (ص): «وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وإنّ يهود بني عوف أُمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلاّ مَن ظلم وأثم، فإنّه لا يُوتغ – يهلك – إلاّ نفسه وأهل بيته.. وإنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأنّ بينهم النصر على مَن حارب أهل هذه الصحيفة، وأنّ بينهم النُصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وإنّه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإنّ النصر للمظلوم...

وإنّ بينهم النصر على مّن دهم يثرب، وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنّهم يصالحونه ويلبسونه، وإنّهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنّه لهم على المؤمنين، إلاّ مَن حارب في الدين، على كل أناس حصّتهم من جانبهم الذي قبلهم، وإنّ يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة، وإن البرّ دون الإثم لا يكسب كاسب إلاّ على نفسه، وإنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه، وإنّه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنّه مَن خرج آمن، ومَن قعد آمن بالمدينة، إلاّ مَن ظلم أو أثم، وإنّه مَن خرج آمن، ومَن قعد آمن بالمدينة، إلاّ مَن ظلم أو أثم، وإنّ الله جار لمن برّ واتّقى، ومحمّد رسول الله(ص)[1] .

([1]) نفس المصدر، ص150 .

والناظر في هذه الصحيفة (الوثيقة) يجد أنّها أُرسيت على أرقى معالم المجتمع المدني، وعلى أساس من المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات وتطبيق مبدأ حكومة القانون، وضمان حرّية المعتقد وحفظ الحقوق المالية، وحرّية السكن والسفر، وضمان الحماية القانونية والأمنية لكافة المواطنين، مع إلتزام الجميع بواجباتهم في حماية الدولة وحفظ سلامة المجتمع.. والتأكيد على الصُلح والسلام مع الآخرين، إلاّ في حالة العدوان، فإنّ الدفاع حق مشروع، في سائر الأديان والأنظمة الوضعية. وهكذا سبق الإسلامُ العالمَ في الدعوة لقيام المجتمع المدني وإرساء حقوق المواطنة والمساواة أمام القانون، بقرون عديدة، ولا يغُرَّنّك ما نقل عن المجتمع المدني في الرُوم، لأنّه وإن دعا إلى الديمقراطية، إلاّ أنّه غفل عن المساواة بين الناس، إذ كان مجتمعاً طبقياً بحتاً، قائماً على الرقّ والإستعباد. ولم تكن تلك التجربة النبويّة تجربة شخصية مُنبتّة الجذور، وإنّما استمدّت روحها وقوامها من الوحي الكريم وقرآنه العظيم، فالقرآن دعا منذ إنطلاقته الأُولى إلى إلغاء الفوارق الطبقية والإجتماعية والمساواة بين البشر جميعاً، على إختلاف ألوانهم وأوضاعهم ومعائشهم ومشاريعهم.

يقول تعالى: ﴿إنّا خَلَقناكُم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم شُعُوباً وقبائلَ لِتَعارفوا إنّ أكرَمَكم عندَ اللهِ أتقاكُم...﴾ (الحجرات/ 13).

وجاء في الحديث الشريف: (الناس سواسية كأسنان المشط ولا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى)[1].

والتقوى، وإن كانت تُمثّل حالة من الإرتباط بالله تعالى وطاعته وعبادته، فإنّها في العمل: إجتناب حرامه، من كل سوء وفاحشة وفساد، بما يشمل ذلك من الإلتزام بالقانون ورعاية حقوق الناس والعدل والإنصاف، والعمل للنفع العام وخدمة المجتمع لقوله(ص): «خير الناس أنفعهم للناس»[2]، ولذا قال بعض العُرفاء: (أقرب طريق للحق – تعالى – خدمة الخلق).

([1]) الترغيب والترهيب، المنذري، ج3 .

([2]) الجامع الصغير، السيوطي، رقم الحديث-.4044 .

وبذلك استطاع الإسلام تحويل مجتمع الجزيرة القائم على أساس العصبية الجاهلية والهمجية البربرية، والتمييز بين الناس، والتفاضل والتفاخر بينهم على أساس الأعراق والأموال والأنساب والأحساب.. إستطاع أن يلغي كل هذه الفروق والأعراف البائدة ويقيم مجتمعاً يتساوى فيه بلال الحبشي الأسود وصهيب الرومي وسلمان الفارسي مع سائر الناس من أشراف قريش وسادة العرب، وتكون الأفضليّة بالتقوى والجهاد بين يدي رسول الله(ص) وإكتساب علومه والعمل الصالح.. وهو ميدان المواطنة الصالحة التي تشرِّف الإنسان، ولكن من دون إمتيازات عن الآخرين، فالكل سواسية كأسنان المشط، وإنّما الجزاء والتفاضل في يوم القيامة، كل بحسب عمله ﴿كُلّ نَفسٍ بما كَسَبَت رهينة﴾ (المدّثر/ 138).

وكان من عظمة الإسلام، أن استطاع بسنين قلائل من فك هذه العُقد الإجتماعية ونفي الأحقاد، في الوقت الذي عانى العالم، ومنه الغرب وحتى أرقى دوله، من التبعيض والتمييز، حتى سنين قريبة، ولازالت الآثار باقية ليومنا هذا.

وإذ يقوم المجتمع المدني على أساس المواطنة، فإنّ فرص الحياة وإمتيازات الدولة ستوزّع بالتساوي بين الجميع بشرط أن تتكامل الحلقة بالتكافؤ الإقتصادي، والمنع من إنحصار الإمكانات بيد طبقات أو أحزاب معيّنة، وبالتالي فإنّ هذا المجتمع المدني يتّجه نحو خلق توازن منصف بين الحقوق والمسؤوليات، بين سائر المواطنين، ويدعم خطوات الإصلاح في سائر المرافق، كما إنّه يُضيِّق من مساحة الفساد، بإلغائه الفوارق والإمتيازات غير المشروعة.

حادي عشر – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو فريضة شرعية على سائر المسلمين – المواطنين – وفي كل المجالات ومرافق المجتمع، وسائر الأمكنة والأزمنة، لكي تكون هناك رقابة دائمة من الأمة للتصدِّي للمنكر، صغيراً كان أو كبيراً، من شخص عادي أو رئيس أو مسؤول، وللدعوة إلى المعروف وإلتزام القوانين والحدود.

يقول تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضُهُم أولياءُ بعضٍ يأمُرُون بالمعروفِ وينهونَ عنِ المُنكر﴾ (التوبة/ 71).

فلا يستثنى من هذه المهمّة ذكر أو أُنثى، ولا يعلو عن الأمر والنهي، ولي أو مولى، فكل يمارس دوره صاعداً أو نازلاً، وهذا يعني أنّ المجتمع سيمارس حرّية النقد في كل المستويات، وهذه الحرّية لها دور كبير في تقدُم المجتمع وإرتقائه والحد من ظواهر الفساد والانحراف.

ويمكن لهذه المسؤولية الخطيرة أن تمارس بواسطة المؤسسات الشعبية الرقابية، كالبرلمان والمجالس المحلية ومجالس البلديات... إلخ، وكذلك بواسطة منظمات المجتمع المدني والصحافة، ووسائل الإعلام، وينهض بها قبل غيرهم: العلماء والمثقفون، ممّن يستطيعون تشخيص موارد الخطأ والانحراف ويعرفون سُبُل التصحيح والإصلاح.

ولا تتوقف العملية عند التذكير والنصيحة، بل قد يتطلّب معالجة الأوضاع إلى المؤاخذة والمحاسبة، وإذا لم يرضخ الحاكم أو المسؤول يتمّ العمل على عزله وتغييره لأنّه ليس بلائق لقيادة الناس وتحمّل مسؤولية الإدارة والحكم.

ومن ذلك الجهر والتشهير بالمظالم لمن وقع عليه الظلم ولم ينصف، لقوله تعالى: ﴿لا يُحبُ اللّهُ الجَهرَ بالسُوءِ منَ القَول إلاّ مَن ظُلِمَ...﴾ (النِّساء/ 148).

ومن ذلك، الأمر والنهي للسلطان، ولو تطلّب ذلك التضحية والفداء، لأنّ التضحية تتناسب هنا مع حجم الإنحراف الذي من الممكن أن يُغيِّر مجرى التاريخ ويُحوِّل الدين إلى أكذوبة، والمجتمع إلى ألعوبة بيد الطغاة، وفي الحديث عن رسول الله(ص): «سيِّد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»([1]).

فإذا بلغ الأمر بالحاكم الظالم إلى الصدّ عن سبيل الله والأمر بالمنكر والنهي عن المعروف، سقطت طاعته وارتفعت ولايته، فالأصل النافذ هو: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)([2]) .

---

(1) الترغيب والترهيب، ج3، ص225، ورواه الترمذي والحاكم نقلاً عن ميزان الحكمة، ج6، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر-.

(2) غرر الحكم ودرر الكلم، من كلمات الإمام علي، تأليف عبدالواحد الآمدي، حرف لا، رقم 402.

فلا ولاية للكافر الفاجر والفاسق الظالم، لأن شرطها الإيمان والعدالة، فإن فقدا افتقدت الولاية، ويعمل على تغييره بالوسائل المتاحة.

ومن الطبيعي أن لكلّ مقام مقال، فإذا كان الحكم في المجتمع شورى أو ديمقراطية، وكانت الوسائل القانونية والسلميّة متاحة للمساءلة والمحاسبة، ومن ثمّ التغيير والعزل عند ثبوت التقصير وعدم الكفاءة، فإنّ طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمرّ بها ويتحرّك من خلالها كشكل مؤسس ومنظم يضمن أداء الواجب بشكل حضاري حديث، دون أن يسقط ذلك التكليف عن أداء المهمّة بالمراتب والمرافق الأخرى من المجتمع، فقد يحتاج نواب البرلمان أنفسهم إلى التذكير بمهامهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر.. فالمهمّة شاملة ومتكاملة، كما تشير الآية: ﴿والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضهم أولياء بعضٍ يأمُرون بالمعروف ويَنهَونَ عن المنكر... ﴾ (التوبة/ 71)، والتذكرة مطلوبة، كما يقول تعالى: ﴿وذَكِّر فإنّ الذِّكرى تَنفَعُ المؤمنين﴾ (الذاريات/ 55)، لأن من طبيعة الإنسان الغفلة والنسيان، ولا أحد بمنأى عن ذلك.

وقد حدّدت السنّة مراتب النهي عن المنكر فيما روي عن رسول الله(ص): «مَن رأى منكم منكراً فليغيِّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1].

ثاني عشر – إصلاح المجتمع ومنع الفساد:

وهو الهدف من رسالات الأنبياء، وجهاد الأئمّة والأولياء، فالفساد ظاهرة رافقت المجتمع البشري، منذ أوائل وجوده على الأرض، فهذا قابيل يقتل هابيل، ليكون أوّل فاسد، وتتوالى الجرائم من الفتن والحروب وإهلاك النسل والحرث، وإفساد العقائد والأخلاق، ونهب الثروات والأموال.. حتى يومنا الحاضر، ولابدّ أن يواجه ذلك بإرادة الإصلاح، كهدف أساسي، من قبل الأُمّة وأولياء الأمور، وملاحقة الفساد في سائر مرافق البلاد والمجتمع.

([1]) الترغيب والترهيب، ج3، ورواه مسلم والترمذي وابن ماجة والنسائي وكنز العمال.

فالإنسان الذي استخلفه الله في الأرض، واجه منذ اللحظة الأولى تهمة الإفساد، التي طبعت التجارب السابقة، وهو مؤهّلٌ للوقوع فيها، لطبيعته وغرائزه: ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إنّي جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها مَن يُفسدُ فيها ويَسفكُ الدماء ونحن نُسبّح بحمدك ونُقدّس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة/ 30).

ولمواجهة هذه الحالة وتلافي تلك النتائج: بعث الله تعالى الأنبياء والرُسُل، لإصلاح الناس وإزالة الفساد، فكانت دعوة شعيب: ﴿إنْ أُريد إلاّ الإصلاح...﴾ (هود/ 88)، وكانت وصية موسى لخليفته هارون: ﴿وأصلح ولا تتّبع سبيل المفسدين﴾ (الأعراف/ 142).

فالدين، في مجمله وتفاصيل أحكامه، يهدف إلى تحصين الإنسان ذاتياً، والحفاظ على المجتمع عملياً، دون الفساد أو الإفساد، ولذلك كان من أوليات مهام الحكومة في الإسلام، تهيئة الأجواء التي تحافظ على سلامة المجتمع وتقوي فيه العامل الديني، الذي يحفظه من المفاسد والآثام.

يقول تعالى: ﴿الذين إنْ مَكّنّاهُم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمَروا بالمعروف ونَهَوا عن المنكر ولله عاقبةُ الأمور﴾ (الحج/ 41).

فكان إقامة الحكم سبيلاً لتقوية إيمان الناس وصلاحهم ومثاله إقامة الصلاة، وعملهم على إصلاح أوضاعهم الإجتماعية والإقتصادية، من خلال التكافل الإقتصادي الذي تُوفّرهُ الزكاة، ومنع المفاسد والمظالم الإجتماعية، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتذكّر الآخرة كعامل إعتقادي يمنع الإنسان عن الإنحراف، وهذا كلّه: إصلاح لدين الناس ودنياهم، إصلاح ديني وإجتماعي وسياسي وإقتصادي، والآية تتعرّض للعناوين الأساسية لهذه المجالات، وهناك تفاصيل لكل منها زخرت بها آيات القرآن الكريم.

ثالث عشر – التوعية الشاملة ضدّ الفساد:

تضمّن منهج الإصلاح السياسي في الإسلام، والقرآن دستوره وكتابه، عدّة مستويات من المعالجة، المباشرة وغير المباشر، كان من أولاها توصيف وتعريف الفساد لغرض تعريته ومن ثمّ مواجهته، عقائدياً وثقافياً وسياسياً وإجتماعياً

ليكون صورة قبيحة وكريهة في نظر المجتمع، وقد سبق لنا أن استعرضنا بعضاً من صور التعريف والتوصيف، ولا بأس أن نتوقف قليلاً عند خطوات المواجهة، التي قام بها الإسلام في مقابلة الفساد ومحاربته، روحياً وثقافياً وتربوياً، فمن ذلك:

أوّلاً: وضع الفساد والمفسدين في موضع البُغض والكراهية من قبل الله تعالى، وبالتالي: من قبل عباده وسائر الناس أجمعين.

فنقرأ في القرآن: ﴿واللّهُ لا يُحبُّ المُفسدين﴾ (المائدة/ 64). ﴿إنّ اللّهَ لا يُحبُّ المُفسدين﴾ (القصص/ 77).﴿واللّهُ لا يُحبُّ الفَسَاد﴾ (البقرة/ 205).

ثانياً: التنبيه والتأكيد على أنّ جميع أعمال البشر تقع تحت نظر الباري تعالى، والمفسدون بشكل خاص لا تخفى أعمالهم عن الله تعالى، بل هو عليم بهم ومحيط بهم من كل جانب، حتى لا يشعر الإنسان بأن ما يفعله – وإن كان في السر – لا يعلمه أحد، وإنّ الفساد الذي يكتمه ويظهره بمظهر الإصلاح لا يخدع به الله وهو فاضحه.

يقول تعالى: ﴿... فإنْ تَوَلَّوا فإنّ الله عليمٌ بالمُفسدين﴾ (آل عمران/ 63).

ويقول: ﴿ومنهم مَن يُؤمنُ بِهِ ومنهم مَن لا يُؤمنُ بِهِ وربُّكَ أعلمُ بالمُفسدين﴾ (يونس/ 40).

ويقول أيضاً: ﴿... واللّهُ يَعلَمُ المُفسدَ من المُصلِحِ﴾ (البقرة/ 220).

ثالثاً: التأكيد على أنّ أعمال الفاسدين باطلة، وأنّها لا تؤدّي بهم إلاّ إلى سُوء العاقبة، وشديد العقاب، حتى يكون لدى الناس رادع من تقوى ووازع من ضمير يمنعهم من الميل إلى الظلم وإلى الإقتراب من الفساد، فالوازع الديني أقوى من أي عامل آخر، حتى القانون، لأنّ القانون إن غاب أو ظنّ الإنسان أنّه بمنأى عنه، لم يرتدع عن إرتكاب الجريمة والوقوع في الجناية، إلاّ مَن رحم الله.

يقول تعالى: ﴿الذين يَنقُضُونَ عَهدَ اللهِ من بَعدِ ميثاقه ويَقطَعونَ ما أمرَ اللّهُ بِهِ أنْ يُوصلَ ويُفسِدون في الأرض أولئك هُمُ الخَاسرون﴾ (البقرة/ 27).

وفي آية أخرى بنفس المعنى: ﴿... ويُفسدونَ في الأرضِ أولئك لهُمُ اللَّعنةُ ولهُم سُوءُ الدار﴾ (الرَّعد/ 25).

ويقول تعالى: ﴿... إنّ اللهَ لا يُصلِحُ عَمَلَ المُفسدين﴾ (يونس/ 81).

رابعاً: التذكير بأنّ عاقبة المفسدين ليست سيئة في الآخرة فحسب، بل هي في الدنيا مُخزية ونكرة أيضاً، فَليَسِر الإنسان في الأرض ولينظر مصير الأمم الفانية وليقرأ التاريخ ويتّعظ بسيرة الجبابرة والطغاة وعاقبتهم، وكيف سقطت عروشهم ولم يخلفوا إلاّ الذّكر السيِّئ تلاحقهم اللعنات في الدنيا والآخرة، يقول تعالى: ﴿وجَحَدوا بها واستَيقَنَتها أنفسُهم ظُلماً وعُلُواً فانظُر كيفَ كان عاقبةُ المُفسدين﴾ (النمل/ 14). ويقول تعالى: ﴿قُل سيروا في الأرضِ فانظُرُوا كيفَ كان عاقبةُ المُجرمين﴾ (النمل/ 69). وقال تعالى مبيّناً نهاية المفسدين المشينة السيِّئة والمُدمّرة لهم، بالرغم من قوتهم وجبروتهم: ﴿ألم تَرَ كيفَ فَعَلَ ربُكَ بعاد ❖ إرَمَ ذات العماد ❖ التي لم يُخلَقْ مثلُها في البلاد ❖ وثَمُودَ الذين جابوا الصَّخرَ بالواد ❖ وفرعَونَ ذي الأوتاد ❖ الذين طَغَوا في البلاد ❖ فأكثَروا فيها الفَساد ❖ فَصَبَّ عليهم ربُك سَوطَ عذاب ❖ إنّ ربَّك لبالمرصاد﴾ (الفجر/ 6-14).

ومن قصص القرآن ذات الدلالات المعتبرة بهذا الشأن، قصة قارون، الذي كان من قوم موسى، ولكنه بغى واستكبر، مغتراً بماله وكنوزه، التي تنوء بالرجال الأقوياء حمل مفاتيحها، ولكنه لم يحسن ولم يتصرّف بماله بما ينفع الناس، بل كان من الفاسدين المغرورين بأنفسهم، فكان عاقبة أمره كما نقرأها في القرآن: ﴿فَخَسَفنا به وبِدارِهِ الأرضَ فما كان لهُ من فئةٍ يَنصُرُونه من دون الله وما كانَ من المُنتصرين ❖ وأصبحَ الذين تَمَنَّوا مَكانهُ بالأمسِ يقولونَ وَيْكَأنَّ اللّهَ يَبسُطُ الرِّزقَ لمن يشاءُ من عباده ويَقدرُ لولا أنْ مَنَّ اللهُ علينا لَخَسَفَ بنا وَيْكأنَّهُ لا يُفلح الكافرون ❖ تلك الدارُ الآخرةُ نَجعَلُها للذين لا يُريدون عُلُواً في الأرض ولا فَساداً والعاقبةُ للمُتّقين﴾ (القصص/ 81-83).

ولقد شهدنا في عالمنا المعاصر عاقبة كثير من الطغاة، وكيف أنّهم لم تغنهم أموالهم ولا جيوشهم ولا قصورهم الرئاسية المتعددة من غضب الله، فلهم اللعنة وسوء العقاب.

خامساً: الوعيد والتهديد بأغلظ العقاب وأشدّ الحساب، فالمفسد محارب لله تعالى ولرسوله (المائدة/ 33)، وهو يستحق بذلك أسوأ معاملة لأنّه يتجاوز بعمله كلّ القيم السماويّة والمعايير الأخلاقية ويعرض بذلك للخطر حياة البشر، بل الحياة الطبيعية، فهو يُهدِّد مصير العباد ومستقبل البلاد، فيستحق بذلك الوعيد والتنكيل، حفاظاً على المجتمع، وإنقاذاً لأرواح الناس ومعائشهم.

سادساً: مرّ علينا في باب تعريف الفساد وتوصيف مظاهره أنّه يكون على شكل القتل والتشريد والإستبداد والإستعباد والعلو والطغيان والبغي والعدوان والفتنة وشنّ الحرب، والإرهاب وقطع الطريق، والكفر والصدّ عن سبيل الله، وأيضاً: السرقة والإحتيال، وأخذ الرشوة والإحتكار وأكل أموال الناس بالباطل والتطاول على المال العام.. ومنه أيضاً: الجور في الحكم والإخلال بالقوانين والرشوة في القضاء.. وغير ذلك مما سبق ذكره. وقد شدّد القرآن الكريم النكير وأغلظ الوعد والوعيد على مرتكبي تلك الجرائم وأصحاب تلك الجنايات في آيات كثيرة ومواضع عديدة، بذكر عذاب الآخرة وعاقبة السُوء غالباً وكذلك الخزي في الدنيا وعقابها، وكل ذلك يُشكِّل جوّاً خانقاً على المُفسدين ويُضيِّق المجال أمام الفساد ونشاطاته. ونذكر فيما يلي نماذج منها على سبيل المثال، لا الإستقصاء، لأنّ الموارد والشواهد كثيرة، لا يمكن إستيعابها بهذا البحث، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿... مَن قَتَلَ نَفساً بغير نَفسٍ أو فَسادٍ في الأرض فكأنّما قَتَلَ الناسَ جميعاً...﴾ (المائدة/ 32).

وقوله تعالى: ﴿والسّارقُ والسّارقةُ فاقطَعوا أيديهُما جَزاءً بما كَسَبا نَكالاً منَ اللهِ واللهُ عزيزٌ حكيم﴾ (المائدة/ 38). وقوله تعالى: ﴿وتَرى كثيراً منهم يُسارِعون في الإثمِ والعُدوان وأكلِهم السُحتَ(*) لبئسَ ما كانوا يَعمَلون﴾ (المائدة/ 62).

(*) السُحت: ما خَبُثَ وقَبُحَ من المكاسب، فلزم عنه العار، كالرّشوة ونحوها

الإصلاح الديني

مراجعة لقراءة النص والخطاب الإسلامي

دعلي عبود المحمداوي(*)

الإصلاح الديني - المفهوم والماهية

يرتبط معنى الإصلاح لغةً بمعنى زوال أو إزالة الفساد(1)، و الإصلاح هو ما يقف بالضد من الإفساد(2) هذا ما أفادت به المعاجم اللغوية واقتصرت عليه، ومن ذلك يتبين غياب المعنى لممارسة الإصلاح (قيد البحث) في التراث العربي والإسلامي .

وعليه فمفهوم الإصلاح بمعنى إعادة النظر في النص أو قراءته قراءة مغايرة أو اعتماد التأويل لإنتاج قراءة عقلانية ومتسامحة يقتضي الأخذ بالمعنى المتولد من ترجمة المفهوم عن اللغات الأخرى وكان لفظ reform والذي يعني الإصلاح أو إعادة التشكيل هو مايلائم بيئة دراستنا .

والإصلاح الديني بالمعنى الاصطلاحي يمكن أن يعطي مجموعة من المعاني منها :

1. **الإصلاح الديني** : يعني إعادة النظر في المفاهيم والثوابت الدينية والمقدسات، وهذا الشكل هو ما يحاكي أسلوب الإصلاح الديني في الغرب الذي ارتبط في إعادة التنظير لمفاهيم الدين وثوابته وعلى إثره ظهرت اللوثرية والبروتستانت، لذلك نجد ان هنالك من آثر لفظ التجديد الديني(**) بدل الإصلاح الديني(1)

(*) مدرس الفلسفة في كلية الآداب – جامعة بغداد – العراق.

(1) مجموعة مؤلفين : المعجم الوسيط : ص520 .

(2) الرازي: مختار الصحاح ، ص367 .

(**) التجديد : يعني لغةً؛ تصيير الشيء جديداً وجدَّ الشيء أي صار جديداً وهو خلاف القديم وجدد فلان الأمر واجده واستجده إذا أحدثه (عدنان محمد أسامة: التجديد الديني في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، بيروت، بدون تاريخ، ص 16)، الا انه من خلال هذا التعريف يتبين ان الاصل اللغوي لايتفق بين الإصلاح والتجديد لان الإصلاح يقف في قبال الفساد أما التجديد فحالة من تحديث الشيء بعد ان يبلى، علما انهما يتفقان من جانب كونهما يمثلان حالة مخالفة للحالة السابقة التي عليها الشيء المراد إصلاحه أو تجديده.

وعلى الرغم من الجدلية لمؤيدة والمعارضة للتجديد الا انه اقترب في الكثير من معانيه من فكرة الإصلاح الديني.(*)

2. **الإصلاح الديني** : هو التجديد المؤطر بإرادة السلطة والمؤسسة الدينية والتي ترفض الفرادة في الفهم أو الصياغة للمقدس أو النص الديني وعليه فبالواقع لا يكون هنالك أي نوع من التجديد والإصلاح لان الدين الإسلامي ليس بحاجة إلى ذلك لأنه دين منزل ومعصوم بعصمة مصدر تشريعه الأساس القرآن، وعليه فلا يمكن تغيير الهوية والمحور وثقافة الأمة التي يمثلها الدين الإسلامي، وهذا الرأي هو الرأي الذي يمكن ربطه بالفهم السلفي والداعي إلى التقولب والتكلس وغلق الاجتهاد من كل جوانبه .

3. **الإصلاح الديني**: بمعنى الإصلاح في فهم النص الديني وإعادة القراءة الصحيحة والمعقلنة له، وهذا ما ندعوا اليه .

والحقيقة إن واقع الكلام أو الخطاب في معنى الإصلاح الديني لابد أن يرتبط بفهمنا للدين وبالقراءات الدينية، ولا يرتبط بدلالة الإصلاح الديني على المعنى الضيق للمفهوم الذي يعني إصلاح الدين، فالإصلاح الديني « مجاله التصورات والمفاهيم التي تشكل فهمنا ورؤيتنا للدين، والإصلاح في هذا المجال يرتبط بتلك التصورات التي تنزع نحو التعصب والغلو والتكفير ورفض حق التعددية والاختلاف وحق الاجتهاد والتعبير عن الرأي»[2] ومبررات هذا الرأي هي عصمة النص الديني

---

(1) وهذا ما رآه (حسام تمام – مفكر وباحث مصري) في ندوة تجديد الفكر الديني – المغرب، بتاريخ 17-18- مارس -2006، كلية بنسميك / جامعة الحسن الثاني – الدار البيضاء – المغرب.

(*) يرى «محمد البهي» في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) ان التجديد نوعا من التناغم والخضوع للاستعمار وانه تبديل إلى توجه ديني يرضى عنه المستعمر على خلاف مع فكرة الإصلاح التي تعني (عند البهي) العودة إلى الإسلام والتمسك به والسعي إلى استقلاله (الميلاد، زكي: الإسلام والتجديد - كيف يتجدد الفكر الإسلامي ؟، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص118) .

(2) زكي الميلاد : الإسلام والإصلاح الثقافي، دار أطياف، القطيف – السعودية، 2007، الطبعة الأولى، ص 50 .

للقراء المسلمين أو المتلقي المسلم وبالخصوص في ما يرتبط بالكتاب المقدس (القرآن) وكذلك اعتقادا منا بأن الأزمة الأصولية في فهم الدين والتي قادت إلى التطرف والعنف والجمود والتقولب (والتي تماثل معنى الفساد لغويا، وهو مانحن بحاجة إلى إزالته) لم تكن تدعي أنها تمتلك دينا أخرا أو نصا مغايراً، بل إنها تمتلك ذات النصوص المقدسة لدى الطرفين (المعتدل، والأصولي)، لكن قراءة كل منهما اختلفت، والتغاير بين الدين والمعرفة به أو المعرفة الدينية قائم ويعد إشكالية خطيرة ومهمة في الوقت نفسه ويمكن إيضاح ذلك من نقاط عدة:

1- الدين (بنظر المؤمنين به) لاتناقض فيه ولا اختلاف أما المعرفة الدينية فتتضمن ذلك الاختلاف والتناقض .

2- الدين (بنظر المؤمنين به) كله حق أما المعرفة الدينية فهي مزيج من الحق والباطل .

3- الدين كامل ويهدف إلى إسعاد البشرية جمعاء وهو لا نقص فيه على العكس من المعرفة الدينية، إذ لايمكن الادعاء مطلقا أن يكون فهم الناس للنص الديني (القرآن) قد بلغ أقصى حدوده وإنهم قد عرفوا كل مراميه، فليس الفقه كاملا أو التفسير أو الأخلاق المبنية على قراءتنا للدين.

4- الدين خال من الثقافات الدخيلة والتأويلات الخارجية وخالص من الشوائب أما المعرفة الدينية فهي ممزوجة بكل تلك الشوائب .

5- الدين كلام الله وسنن أولياءه وذلك ثابت أما المعرفة الدينية أي الاستنباطات الفقهية والتفسيرية والتحليلات التاريخية والاجتماعية والإنسانية بصورة عامة فهي متغيرة .

والخلاصة إن قدسية الشريعة وكمالها ووحدتها وثباتها لايؤدي بالضرورة إلى أن يكون فهم الناس لها أيضاً له ما لها من القدسية والكمال والأوحدية والثبات بل على العكس.(1)

---

(1) عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد – منتدى الحوار العربي الإيراني، الطبعة الأولى، 2002 بيروت، ص 30-31 .

إذن لنجعل من الخطاب الإصلاحي متوجها نحو القراءة للدين ولنصطلح عليه ولو تجاوزا أو مجازا على انه إصلاح ديني وأقول ذلك لان قراءة الدين ترتبط بالمنظومة الفكرية والنسق المعرفي الإنساني والذي يمثل (الثقافة) فبقدر مايمكن أن نتحدث عن إصلاح ديني بقدر ما الأمر متعلقا بإصلاح نسقي متسلسل أو لا اقل مرتبط بالإصلاح الثقافي للفكر الإسلامي أو العقل الإسلامي والعربي، ولا قيمة للكلام عن بعض التعاليم في مجال من مجالات الإصلاح ونتوقف عند غيره وذلك لان «البنية الإسلامية مأزومة إلى النخاع»[1] في كل متطلبات نهضتها وفي كل ما يرتبط بإصلاح حالها وذلك من الأصولية إلى الدور السلبي الذي تمارسه بعض المؤسسات الدينية إلى الواقع المتخلف على مستويات السياسة والاقتصاد والاجتماع.

آليات ومنطلقات الخطاب الديني و قابلية الإصلاح :

لعل اعتماد الخطاب أو الفكر الديني على أسس جعلته يرتقي إلى مستوى الدين وقدسيته، هو الذي دعا إلى التمسك بتلك الأسس لتحقيقها مأرب المؤدلجين الدينين والأصوليون أو الاسلامويون، واهم تلك الأسس التي مجدوها وصنعوها كأوثان في قبال مشروع التهديم الذي يقوم عليه الدين عندهم هي :

1- **قدسية التراث والسلف وامتيازهم عن الخلف وأفضليتهم عليهم**، ولعل هذا الكلام فيه اخذ ورد داخل المنظومة الفكرية الإسلامية بالخصوص، ونحن نميل إلى القول بإن هذا المنطلق يتعارض بجزء كبير منه مع أفكار المهدوية والإصلاح في آخر الزمن وفكرة التقدم إلى حين نهاية التاريخ تحت مظلة العناية الإلهية، والتي يطرحها الفكر الإسلامي، بشتى طرفيه (السني والشيعي) وبالتالي فسيكون الزمن الأخير أو زمن التقدم أو الزمن الأخير هو الزمن الأفضل وعليه سيكون الخلف خير من السلف، وفي هذا إشكالية كبرى تعتري هذا المنطلق وهذه المسلمة .

2- **أولوية النص على العقل**، فيرى البعض إن الشرع أو النص الديني مقدما على العقل وهو الذي يعطي الصلاحية للعقل وممارساته، إلا أن ذلك يكون معكوسا لو تفحصنا النص الديني نفسه إذ نجد أن القران يقول﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ

---

(1) إدريس هاني: ندوة تجديد الفكر الديني – المغرب، بتاريخ 17-18-مارس -2006 .

الْقَـوْلَ فَيَتَّبِعُـونَ أَحْـسَنَهُ أُوْلَئِـكَ الَّـذِينَ هَـدَاهُمُ اللَّـهُ وَأُوْلَئِـكَ هُـمْ أُوْلُـوا الْأَلْبَابِ﴾(الزمر:18)، وهذه الآية تعطي أولوية الوجود والحكم على النص والشرع والخطاب بعموميته من العقل، وعليه فإن الصلاحية أصبحت تعطى من قبل العقل وليس له، وذلك لان التفضيل للقول على غيره من مستويات الخطاب هو إنما عائد للعقل لان الكلام موجه للإنسان عموما والقسمة العادلة لدى الإنسانية جمعاء إنما هي العقل لذلك فهي الملكة المشتركة والمحور في تحديد الحقائق وصلاحتها، وتعود الآية لتقول إن من يمتلك هذه الخاصية أي التعقل وحرية الاختيار بعد النقد والتفحص، هو الذي هداه الله وهم أولي الألباب أي العقول وهنا مدح لهم.

3- **إن فهم النص الديني وتأويله والخطاب حوله إنما هو محصورا ومقصورا على رجال الدين فقط،** وهنا نستذكر المساهمة الكبرى التي ادخلها ابن رشد في دعم هذا الرأي، وتقسيمه لما يؤول وما لايؤول ومن الذي له الحق في التأويل للنص الديني، وكيف انشأ ابن رشد أولى لبنات احتكار النص الديني على رجال الدين، وعليه يمكن أن نوصي بدعوى سروش[*] وكونها هي الرد الأفضل لهذا البناء القروسطي الظلامي والذي كان ومازال أسطوريا بفضل رجال الدين، وهذه الدعوى هي فصل الدين وإنقاذه من رجال الدين، ذلك لأنهم أصبحوا حراسا للأسطورة[1] وملثمين لوجه الحقيقة. والدعوى المعاصرة والمضادة هي إشاعة الدين كما كان للناس جميعا، وهذه هي دعوى النص الديني .

ومما سبق تكون مهمة الإصلاح حاضرة كممارسة ملحة وضرورية داخل العقل الإسلامي ومجاله العام الذي ينعكس على الخطاب الثقافي والسياسي، واليات الخاطب الديني التي سردنا جزءا منها إنما هي آليات بقدر ما يمكن أن نصفها بالمعطوبة بقدر ما يمكن إبدالها بأخرى من النص الديني نفسه إلا إنها تحاول تجاوز تلك الاعطاب. (وذلك ما سيتجلى من خلال مسيرة البحث).

(*) عبد الكريم سروش: كاتب ومفكر إصلاحي إيراني، له عددا من المؤلفات المهمة على الساحة الفكرية الإسلامية ومنها القبض والبسط في الشريعة والسياسة والتدين و بسط التجربة النبوية و التراث والعلمانية وغيرها .

(1) عبد الكريم سروش: السياسة والتدين، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الاشرف – العراق، ب.ت، ص52 .

ومن خلال ما سبق يجب البحث في الأدوار أو الخطوات السابقة أو المرتبطة أو المؤثرة في مجال الإصلاح الديني وسنختار في بحثنا هذا محورين أو دعامتين لهما الأثر الأكبر في الدعم والتشجيع أو الرفض والوأد لمشروع الإصلاح الديني الإسلامي أو ما يوازيه لفظا بالتجديد الإسلامي أو الديني، **وهذين المحورين هما محور الفكر- الثقافة ومحور السياسة .**

المحور الفكري

أ- الجذور الفكرية للقراءة الدينية المتطرفة

إن الجذور الفكرية للقراءة الدينية ترتبط من جانب **(بحالة ما قبل النص)** إذ إن الذهنية المركبة لقارئ النص الديني غالبا ما تكون قد تكونت في حالة سابقة لقراءته المتأخرة للنص الديني وهذه الحالة ما تسمى بحالة ما قبل النص اذ ان النص مسبقاً محكوم بآلية للتعامل معه ولعل هذه الآلية مستندة على نصوص دينية أخرى لكن الأمر لا يتعلق بالقارئ المباشر ففي اغلب الأحيان تكون مسألة فهم النص الديني الإسلامي لدى المتطرفين خاضعة لهذه الآلية: آلية زق وزج المعرفة بالدين عبر المأسسة والية المؤسسة الخاصة بهم لذلك فان الجذور الفكرية هي الأساس في نتيجة الفهم للنص الديني، فذهنية الإرهاب المرتبط ببعض (المسلمين)(*) ليست ذهنية أفراد مسلمين تحكمهم نزعة الفرادة في فهم الدين بل هم مجموعات من التنظيمات المُمأسسة تحت شعارات إسلامية الألفاظ وحشية المعنى والنتيجة، ومن جانب آخر فلا تقتصر مسالة فهم الدين على الحالة السابقة للقراءة الدينية بل أن هنالك مشكلة أخرى تراتبية على اثر المشكلة الأولى أو سابقة لها (وذلك في جدلية تحددها كل مؤسسة من مؤسسات الفساد وصنع الإرهاب واللاصلاح) ويمكن أن نسمي المرحلة الأخرى من الجذور الفكرية لفهم الدين على أنها **(حالة قراءة النص)** ؛ وتعني مما تعني الممارسة الآنية والفعلية لقراءة النص الديني وما سيشوب تلك القراءة من دخول في التأويل(*) وما سيقال حوله أو خلافه وهل أن التأويل هو المطلوب؟ أو لا؟

(*) مع خلاف حاصل على ان من يرتبط بهم الإرهاب لا يمثلون الإسلام الحقيقي .

(*) التأويل: تقرأ بعض المدارس الإسلامية التأويل على ان له من الأهمية الكبرى التي ترتقي إلى عدها بنقاط منها: أولاً: إطلاق شرارة الوعي التاريخي في واقع الأمة من اجل منحها الفهم

بين القصدية وبين الفهم، بين الأسباب النزول ومشروع المطلق الزمكاني الديني. وبين التأويل كباطن للنص و القراءة الحرفية (اعتمادا على أن النص الديني واضح وله معنى ظاهر) تنشأ قراءتين في حالة الممارسة هذه الأولى تؤول النص والأخرى تقرأه على ظاهره وفي كلا الحالتين فان صناع الموت سيستطيعون النفوذ للمؤسستين إذ لم يكونوا هم من أسسوها .

وفي حالة قراءة النص هذه فالأمر عائد إلى القارئ نفسه وما سيجاور تلك القراءة من اجتهادات، وفي المرحلة الأخرى من منابع الجمود والأصولية وجذور القراءة المتطرفة تأتي مرحلة النتائج وهي (**حالة ما بعد النص**) وفيها سيكون العمل خاضعا لنتائج المرحلة السابقة وما سيترتب عليها وهي اخطر مرحلة من

بماضيها، فمن ليس له وعي تاريخي سوف لن يكون قادرا على فهم حاضره، وترتيب جبهته العقدية (الفكر + المشاعر)، المرتهنة للكسب التاريخي، بما لها من بنية تم تشكلها بصورة تراكمية عبر مسيرة تاريخية، فلا يمكن تقويم العقيدة إلا بتقويم ومراجعة التاريخ الذي شكلها بمراحله المختلفة، ثانيا : وضع وإزالة الإصر والأغلال عن آلية تفكير العقل المسلم، عن طريق منهجة تفكيره، بمنحه منطق الإسلام المتصف بالعبوري، وتخليصه من المنطق الظاهري: (أكثر الناس لا يعلمون، يعلمون ظاهرا من الحياة)6-7/30، الذي لم يزد الفكر المسلم إلا خبالا وواقعه إلا تخلفا، بذلك يتحرر العقل من المنطق الجاهلي، الذي ظل ومازال، يتسم بالتسطيح والإجمال والاختزال والعجلة والإطلاق والماضوية والحتمية والجزئية والشعارتيه، وبذلك التخلص يمنح العقل المنطق العبوري، المأمور به في قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)59/2، ليمثل البديل الذي في ظله يتسم الفكر بالعبورية والعمق، والتفصيل، والأناة، والنسبية، والشمول، والمعاصرة، والدقة العلمية المشخصة لمعالم الحقيقة، ثالثا : إحياء ميت الكتاب والسنة، حيث الموت تم بفصلهما عن علم التأويل، ما أدى إلى تغييب خواص الخطاب. فالعودة المعاصرة بالتقاء الخطاب بمنهج فقهه المحدد بالتأويل، تكفل عودة خواصه، والتخلص من الخواص الناتجة عن الفصل، بإلغاء محدودية الخطاب ليصبح لا متناهيا، وإلغاء إجماله ليكون مفصلا، وإلغاء بكمه ليكون ناطقا، وإلغاء حياديته ليعود قولا فصلا، وإلغاء ماضويته ليكون رغم تاريخيته مستقبليا معاصرا، وإلغاء الشبهات حول إعجازه لتتظاهر معجزته لعين البصير الذي يعمل نظره استنادا لمعالم وقواعد علم التأويل، لتعود للكتاب القدرة على الإدهاش وإثارة استغراب مستنطقه. عندما ينطق بالحق في كل المسائل المطروحة في ساحته، فيخصب الفكر الإسلامي من جديد، ويبث فيه الحياة بعد طول سقوط في الموت، ... عن موقع التأويل www.ataweel.com/ - 26k.

مراحل التفكير المتطرف لأنه مرتبط بالسلوكية تجاه الآخر وهي هنا تمثل مصنعا للأصولية حسب افتراض القراءة السلبية للنص الديني .

المعالجات الضرورية للقراءة المتطرفة :

وبعد ذلك يتبين لنا أن معنى الفساد في قبال الإصلاح مرتبطا بالفكر الأصولي والعنف وما جاوره من الجمود والتحجر، ويتبين لدينا لزاما الحاجة إلى تسليط الضوء حول المعالجات المطلوبة على المستوى الفكري في سبيل الإصلاح والتجديد، وعلى ما سبق فإنه يجب أن نقدم حلا يوازي المشكلات المعروضة في سبيل البحث وهي مراحل قراءة النص وتراتبيات البناء عليه والعمل به (إسلاميا) . وعليه ففي مقابل المؤسسات التي تمارس سلطتها على الأفراد في تلقين الدين ومفاهيمه عبر القسر والطريقة الأوحدية والمطلقية في امتلاك الحقيقة = الأصولية، يجب ان نواجه ذلك باتجاهين :

الأول: مأسسة القراءة للنص الديني عبر تجديد ذات المؤسسات الدينية (التي أكل الدهر عليها وشرب) أو خلق الجديد في قبالها أو في موازاتها وبذلك كأنما نحن اليوم بحاجة إلى إعادة ظاهرة محمد عبده في تجديد التعليم الأزهري والذي يقابل لدينا اليوم إعادة منهجة وتأطير القراءات البشرية للنص الإلهي، وذلك في سبيل خلق مؤسسات اقل صرامة وحراسة وامتلاكا لحقيقة النص، ومنه فالمأسسة هنا هي مهمة مرحلية ترتبط بالتأسيس للمرحلة التي تليها .

الثاني: وهي مرحلة الفرادة في قراءة النص الديني وصياغة المفاهيم، وبذلك خلق الفرد المثقف الليبرالي الإسلامي، وهذا أيضا لايمكن إيجاده وخلقه دون المرور بحالة المؤسسات السابقة للتثقيف على قراءة النص وهذه المؤسسات قد تماثل في واقعنا الإسلامي والعربي حالة المدارس الفكرية أو مؤسسات المجتمع المدني أو الجمعيات الثقافية فكل تلك المؤسسات مدعوة اليوم إلى الدفع بهذا الاتجاه لغرض تخليص الفرد المسلم والعربي من أزمة لطالما رافقته .

ب- قراءة النص الديني المنتجة لتعددية الحقيقة :

وبعد ان بينا فيما سبق ان هنالك نوع من القراءة ينتج التطرف والاصولية والتقولب والجمود من خلال احادية الحقيقة ومطلقيتها ومسك زمامها من قبل

رجال نصبوا انفسهم حراسا عليها ومدافعين عنها، الا اننا في الجانب الاخر من القراءة للنص الديني يمكننا ان نكشف ونسبر غور معنى اخر وممارسة اخرى قد تحيل موضوعة امتلاك الحقيقة الدينية إلى عملية قبول بتعدديتها، وذلك من خلال ماسنعرضه من مسلمات وماستنتج عنها (بالضرورة المنطقية) معاني لقبول التعددية وامكانية تمثيلها للحقيقة ومن خلال النقاط الاتية:

أ – إن النص الديني هو نص يتضمن خطاب الهي وهذا النص بالتاكيد يتضمن معنى حقيقي ومراد نهائي، ويحاول مفسر النص (مهما كان) ان يتحرك في سبيل هذا الهدف.[1]

ب- ان مايصل اليه قاريء النص ومفسره لايمكننا ان ندعي بانه هو الحقيقة والمعنى المراد والنهائي للنص لان البحث عن المعنى فيه هو الوصول إلى دلالة على مايكون حجة لنا في أعمالنا وسلوكياتنا، وهذا غير متوفر لان الأحكام التشريعية في اغلبها والتي يسوقها موضوع الاجتهاد إنما هي أحكام ظنية بإجماع فقهاء التشريع اجمعهم .

ج- وبما أن النص الديني نصا مخاطب للناس أجمعين وبكل زمان ومكان فان لهم الحق كله في أن يجدوا ما يفسر ويبرر ويرسم لهم شكل العلاقات الاجتماعية وعلائقهم الأخرى، مازالوا يبحثون عن تشريع لهم في هذا النص، وعليه يكون المعنى غير محصور ومن ثم المعنى المعطى في زمن ما هو معنى مخالف لزمن آخر في كثير من الأحيان، ودليل ذلك اختلاف المفسرين مع ثبوت الآيات واللغة .

مما سبق يمكننا القول أن هذه القراءة تعطينا فسحة من هاجس الحرية الفردية وصناعة حقيقة لاتقتل الآخر، ولا تلغيه، حقيقة تعترف بغيرها، لكنها تقول إنني امثل حجة في هذا الزمان والمكان للتوافق حولي، وهنا يمكن ملامسة الجانب الاجتماعي في صناعة الحقيقة . وفي ذلك أيضاً مشكلة فتتحول الحقيقة من المقدس والمطلق إلى الإنسان الحر والمحدود !!

---

(1) ينظر: مجموعة من المفكرين: الفكر الديني وتحديات الحداثة، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، 2007، النجف – العراق، 63-64 .

إلا إن نظرية إمكانات القراءات المتعددة للنصوص الدينية لايعني إباحة الفوضى في فهم وتفسير وتأويل النص الديني، فالقراءات المتعددة إنما تكون معقولة ومقبولة إذا ما التزمت باليات البرهان والاستدلال العقلاني الاجتماعي فلا يمكن أن نقول إن كل النتائج التي تخرج بها القراءات هي صحيحة وعلى الدرجة نفسها من المصداقية أو التحقق أو القيمة المعرفية « فالقراءة التي لاتمتلك أدلة كافية لإثبات مقبوليتها يتم اجتابها وطردها والإعلان عن بطلانها ولكن يمكن أن تكون لدينا أكثر من قراءة تمتلك استدلالاً قويا وكافيا لإثبات معقوليتها ...» [1]

الأثر الخارجي على الإصلاح الديني :

الاستجابة لتحدي الحداثة:

لكن هل يقف الأثر الفكري في مجال الإصلاح الديني على فكرة القراءة المتعلقة بالدين فقط أم أن هنالك بعداً أخرا للتأثير في هذا المجال ؟

أرى أن الأثر الفكري لا يتوقف على ما سبق فإعادة القراءة المطلوبة ترتبط بأثر آخر خارجي يمكن أن اسميه (**تيار الحداثة الضاغط**) والذي مازال يدفع العالم باتجاه التقدم والعقلنة وهذا العامل الفكري الخارجي له الأثر البالغ في الدفع بعجلة الإصلاح الديني ليواكبه (تيار الحداثة) ويقبله على المستوى العالمي ولاسيما إن الإسلام ليس دعوة خاصة لناس معينين بل هو دعوة تتسم بالعالمية والشمولية لكل البشر فبالتالي لايمكن تقبله على واقعه التاريخي – التراثي القديم القابع خلف ستائر النصوص المؤولة والمفسرة من غيره على أنها النموذج الكوني والحاكم لآلية كل الأفكار والسلوكيات. وعلى ذلك سوف لن يتم قبوله كأطروحة فكرية عالمية وهذا الهاجس سكن عقول الكثير من منظري التيار الإصلاحي والحداثوي(*) الإسلامي .

([1]) محمد مجتهد الشبستري: قراءة بشرية للدين، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، 2007، ص24 .

(*) الحداثة: نستطيع القول بأن الحداثة ـ وفق المنظور الإسلامي ـ هي ليست رفعا لشعار الحرية والعلم والتقدم وحقوق الإنسان، وليست تلفيقاً بين الإسلام وهذه الأشياء، بل هي صيغة معاصرة لتفعيل هذه المبادئ الموجودة أساسا في منظومة الفكر الإسلامي بما يتلاءم

ويمكن أن نحدد الأسس العامة للحداثة على إنها ما لازم الظواهر التالية :

- ❖ الليبرالية (الحرية الفردية).
- ❖ الدنيوة و مركزية الإنسان.
- ❖ قداسة العقل .
- ❖ الديمقراطية .

استجابات الإسلاميين لضغوط الحداثة :

وعلى ذلك فقد حاول العديد من المنظرين والمفكرين الإسلاميين الاستجابة لهذا التحدي العالمي، ولما جاءت به الحداثة، فجاءت الطروحات متغايرة ومختلفة:

1. فمنهم من حاول وبسرعة إعادة قراءة الإسلام على ان نصوصه غير مقدسة لتسهل مهمته في تناول وقراءة الدين على ضوء متطلبات العصر ومقتضياته للخروج بمفاهيم وأحكام جديدة تتناسب مع الأعراف المعاصرة والقائمة .

2. ومنهم من وقف عاجزا واعترف بذلك العجز وعدم القدرة على المواجهة إذ إن الإسلام (حسبهم) قد مر على نزوله أكثر من 1400 سنة وهو قد بات عاجزا عن مواكبة الكم الكبير والهائل من التطورات التي شهدها ويشهدها العالم .

مع الخصوصيات العلمية والثقافية للواقع الراهن. فالعملية ليست رفضاً للحداثة بذريعة الحفاظ على الهوية الثقافية الإسلامية، كما انها ليست قبولا لها بشكل يتلاءم مع تحديث الإسلام وجعله أكلة مهضومة بالنسبة للإنسان المسلم المعاصر(الحداثة والفكر الإسلامي المعاصر. مهدي الشرع – نقلا عن موقع الحضارية http://www.alhadhariya.ne)، لذلك فهي استعارة (أي لفظة الحداثة) اعتقد إنها أصبحت بدل المجاز حقيقة أي إننا أمام تيارات حداثوية إسلامية تعتمد العقلانية كمحور في قراءة النصوص الدينية وكذلك في قراءتها وتأويلها وإبداعها في مختلف المواضيع السياسية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية، ذلك لأن جوهر الحداثة هو «سيادة روح النقد والعقلانية والتجاوز والإبداع بما يتفق وملابسات واحتياجات كل مرحلة من المراحل الاجتماعية والتاريخية في حياة الإنسان فردا ومجتمعاً وعلاقة إنسانية عامة» (محمود أمين العالم : الحداثة والتحديث في فكر الطهطاوي، مجلة النهج – العدد32، 2002، ص 7). وبالعموم فلفظ الحداثة modernity يبقى ذو معنى خاص ببيئة نشوئه واشتقاقه (الغربية) وله معاني قد تختلف عما يراد للمعنى هنا، وعلى أي حال فالدعوة إلى حداثة تخصنا هو أمر مهم بالنسبة للفكر الإسلامي والديني على العموم.

3. ومنهم من حاول الرد بمزيد من التطرف والسلفية والتعصب ورفض الخوض في مجال الإصلاح أو التجديد بل والموضوع عموما مما أساء إلى الإسلام بدل أن يتم الدفاع عنه .

4. وهنالك القليلون ممن حاولوا الاستجابة لتحديات العصر من خلال التأكيد على خصوصيات الإسلام وقداسة نصه لكن مع حاجة المسلمين إلى إعادة قراءة والعلم بمرونة النص الديني الإسلامي. و إن روح الإسلام الحقيقية هي متجددة وما نحتاجه اليوم هو استنطاق هذه الروح من اجل قراءة النصوص بما ينفع الإنسان وبما هو متقدم ومتطور ومفكر و فعال .[1]

وفي إجابة على التساؤلات التي تطرحها الأسس المركزية للحداثة كتحديات لإمكانيات الإسلام والقرآن في صياغة ما يقاربها أو يوازيها تأتي إجابتنا على إن الإسلام قد تضمن كل تلك الأسس بأسبقية زمانية ونظرية إلا إن التجربة الدينية الإسلامية فشلت في عكسها على الواقع وذلك ما نحتاجه اليوم ونحن في عصر سمي بعصر الإصلاح، ومحاولتنا هي نوع من الإسقاطات أو محاولة لقراءة النص الديني من النوع الثاني الذي تطرقنا له سابق حول كونها تصنع حقيقة ولا تنفي حقائق أخرى، أما ما تلك المقاربات التي تفرض وجودها في قبال أسس الحداثة فهي:

1- **العقلنة أو قداسة العقل أو مركزيته**؛ ويبين الإسلام والقرآن ذلك من خلال مايلي:

أ- إن أول آية نزلت في القرآن الكريم هي آية (اقرأ) وهذا يعني أن الإسلام قبل أن يشرع للعبادات والمعاملات أو غيرها نجده قد شرع للعلم والمعرفة وأمر بوجوب المعرفة والتعلم التي اقترنت بالقراءة .

ب- هنالك مكانة خاصة يعطيها الإسلام للعقل فهو حسب الروايات أول ما خلق الله وأزكى خلقه وجوهر الإنسان والقرآن كله دعوة إلى العقل والتعقل، قال تعالى (لعلكم تعقلون) و (أفلا تعقلون) وصيغة (يعقلون) وكثير من الصيغ القرآنية التي وردت بشأن العقل والتعقل والتأكيد على ضرورة إعمال العقل وأكثر ما طالب الإسلام به الإنسان هو ان يعمل عقله .

---

(1) بلال نعيم: الفكر الإسلامي بين النهضة والتجديد - قراءة في فكر النهضة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 120-121 .

ج- مساهمة القران في كشف السنن والقوانين الطبيعية والاجتماعية والتاريخية التي تحكم مسيرة التاريخ وحركة المجتمعات والحضارات كقوله تعالى (فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) (فاطر، آية 43)، وقوله تعالى (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين) (آل عمران، آية 137).

د- إن الإسلام يبعث في الإنسان المسلم دوافع وحوافز التطور المستدام الذي لا يتوقف عند حد معين، فمن جهة يحث على محاسبة النفس ومراجعة أعمالها ومن جانب آخر يدعو الإنسان إلى العمل فعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال : ((ليس منا من لم يحاسب نفسه في كل يوم فان عمل خيرا استزاد الله منه وحمد الله عليه وان عمل شرا استعاذ الله منه وتاب إليه)) وقوله تعالى في الدعوة إلى العمل ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ..﴾ (105) سورة التوبة، وعن الإمام علي عليه السلام ((الشرف عند الله سبحانه بالأعمال لا بحسن الأقوال))، وهنا نستكشف أزمة أخرى من أزمات الفكر الإسلامي التي تحتاج إلى المراجعة وهي أزمة قراءة النصوص الدينية على ضوء مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة أو المعاصرة وذلك لما نشاهده من قطيعة منهجية ومعرفية بينهما . ([1]) وذلك جزء من مسيرة دولاب الإصلاح وعجلته .

2- **مبدأ الشورى والانتخاب** المقنن المسمى بالاستخلاف حسب قوله تعالى ﴿.. وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (38) سورة الشورى، والاستخلاف هو في حمل الرسالة الإلهية التي عرضت على غير الإنسان فأبى أن يحملها إلا الإنسان ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ...﴾ (72) سورة الأحزاب، هذه هي الأمانة التي توازي فكرة خلافة الأمة وحقها في الاستخلاف والانتخاب وأسس لذلك الكثير من مفكرينا المعاصرين منهم السيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه الإسلام يقود الحياة *، وهذا المبدأ في قبال أس الديمقراطية الذي تتبناه الحداثة .

---

(1) زكي الميلاد: الفكر الإسلامي - قراءات ومراجعات، دار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص85-89.

(*) يراجع، محمد باقر الصدر: كتاب الإسلام يقود الحياة، مجمع الثقلين العلمي، العراق - بغداد، 2003 .

3- **مبدأ الحرية المقننة** التي هي دعوة إسلامية ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً﴾ (84) سورة الإسراء وقوله تعالى ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (105) سورة التوبة وقوله تعالى ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (141) سورة البقرة، وقوله تعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (97) سورة النحل وقوله تعالى ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8) ﴾ سورة الزلزلة، وهذا المبدأ واضح من خلال تقنينه ومعياره الذي يعد التقوى والفضيلة هي ميزان العمل وممارسة حرية الأفراد وهذا ماحاوت الليبرالية الوصول إليه وذلك من خلال ممارسة الحق لفردي الذي لا يتقاطع مع حريات الآخرين بل يتوقف عندها، وحاولت كذلك معالجة مشكلة الحق الطبيعي السابق للتنظيم السياسية أو قيام الدولة فممارسة حق الحرية اللامقننة واللامؤطرة بإطار مصلحة الإنسان وخيره وسعادته لايمكن لها ان تقود إلى قيام مجتمع صحيح أو لا اقل متوازن وتحكمه القيم والقوانين .

4- **أما رفاه الإنسان والبحث عن سعادته** والذي شكل هما وجودياً(*) معاصرا بالرغم من كونه مسبوقا بالطرح من قبل الإسلام، فان قراءاتنا يجب ان تبرز من شأن الإسلام في تبنيه لهذه المشكلة ومحاولة حله لها من خلال أساليب عدة ومناهج مختلفة كان أهمها هو التجربة الدينية والإيمان الذي يقود الإنسان إلى الطمأنينة والسعادة النفسية والذاتية قال تعالى:﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ واتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴾ (103) سورة البقرة، وفي ذلك زج لروح الإيمان والطمأنينة من خلال إن الله هو المجازي وهو الخير الأكبر فكيف سيكون جزاء الخير إلا الخير. ففي ذلك سكون للنفس من جانب ضمان حصولها على السعادة والخير لأنها مؤمنة، وذلك من خلال التجربة الدينية (الإيمان) ثم يدعو القرآن إلى الأمر بذلك الخير والسعي من اجل تحصيل السعادة المرتبطة به فيقل تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ

(*) القلق الإنساني والخوف من الموت من المباحث الرئيسية في الفلسفة الوجودية المعاصرة والتي شغلت فلاسفة عدة منهم كيركجورد وآخرون .

وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(104) سورة آل عمران، ومن ثم يبحث في أسباب تلك السعادة والخير ومن مقوماتها النظرة الايجابية إلى الأموال والأبناء من خلال مقاربتهم بالزينة والصلاح والخير في قوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾(46) سورة الكهف، ومن سيمتلك تلك الباقيات والصالحات والخير سيزيده الله منها ويزيده في السكون وتحصيل السعادة ونجاح التجربة الدينية الخاصة لديه (إيمانه) إذ يقول عز وجل:﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا﴾ (76) سورة مريم وقوله تعالى:﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ﴾(89) سورة النمل، كما واثبت ان الرفاه الاقتصادي كذلك هو هدف من أهداف الدين وذلك وان الرفاه أو السعادة مرتبطة بالعامل الاقتصادي وانتعاشه ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾(4) سورة قريش، وذلك في وصفه لتأسيس الدولة النبوية وتأمين الدولة الإسلامية حينها اقتصادياً بمشيئة الله، ويمكن ان نختم هذا المطلب بقوله تعالى ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقًا﴾(16) سورة الجن، للتعبير عن الفكرتين الرفاه المعنوي والمادي للإنسان، في قبالة القلق والتعاسة يوجد القرآن الطمأنينة والسعادة .

وأما الإشكالية التي كانت حاضرة في ذهني منذ بداية تناولي لموضوعة الحداثة وعلاقتها بالإسلام فهي مشكلة انبثاق الحدثة ونشأتها زمانيا ومكانيا= جغرافيا = في الغرب. إن الحداثة أساساً وفي الغرب جاءت بجانب من جوانبها ردا أو رفضا للدين، «إذ تميز عصر الحداثة بتغلب العقل على الإيمان، والفلسفة على اللاهوت، و العالم المتعلمن شيئاً فشيئاً على الكنيسة، وهكذا اختفى الدين أو كاد من الحياة العامة وأصبح مسألة شخصية ليس إلا »[1]، إلا إننا نؤمن بفكرة الحداثات المتعددة لأنها مشاريع عقلنة وفي حيزنا الإسلامي أو العربي يمكننا نصنع تلك الحداثة الخاصة عبر عقلنة وممارسة النقد، مادمنا نمتلك الكثير من عناصر الحداثة والتنوير بما يتلاءم مع البيئة الاجتماعية والعقائدية له، إلا إنها مدفونة، بل ومن الممكن أن نستوردها ولاعيب في ذلك، ومن ثم توظيفها في ميداننا الخاص وبأطرنا الخاصة. ولذلك فان القصد من تناول مفهوم الحداثة

---

(1) هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2007، ص 241 .

وتوظيفه بشكله الآنف الذكر إنما هو توظيف بإطار ومرجعية عليا مثلت الثوابت الدينية ومدى فاعليتها وتفاعلها مع المصطلح أما معنى التضاد بينها وبين الدين فليس حاضر بشكله هذا في بحثنا، إذ إن إعادة القراءة في ذاتها هي محاولة لصقل الصدأ الحاصل في الفكر الإسلامي لأجل تبيان تلك المعالم الحداثوية والتنويرية التي سبق وان بين شيئاً منها، وعلى ذلك فان فحوى مطلبنا هذا هو فكرة أسلمة الحداثة وليس تحديث الإسلام.(1)

وعليه وفي معادلة وموازنة لإعادة القراءة تلك يتبين لدينا ان الإسلام كمنظومة دينية إنسانية عالمية لايمكن أن يكون عاجزا وعصيا على الإصلاح وعليه فان إعادة القراءة للنص الديني المقدس الإسلامي (القران وتراث السنة) تجعلنا نحكم بان الإسلام وفي علاقته بالحداثة لايمكن أن ينظر لها من خلال آليات مشوبة بالتطرف أو العجز أو اللاحل بل من خلال قناعات يجب أن تكون حاضرة لدى القارئ للنص وهي إن الإسلام قادر على مواجهة الأزمة الحضارية وعلى كل ما تقدم وسبق فإن استقراء اغلب إن لم يكن كل تاريخ الإصلاح في العالم يظهر أن التجارب الإصلاحية في كل الأمم والحضارات والدول قامت بالاستناد إلى عاملين أساسيين هما :

أ- وجود رغبة داخلية ملحة بالإصلاح تستند إلى إدراك ووعي ثقافي وفكري من جانب ومن جانب آخر بتأييد اجتماعي .

ب- ظهور تحدي خارجي يفرض الإصلاح أو يدفع باتجاهه بقوة، وهذا التحدي يظهر بأشكال متعددة، فقد يكون صراعاً مباشراً تتعرض له الأمة، أو خطراً خارجياً محدقاً يهدد كيان الأمة، أو حتى تهديداً فكرياً وثقافياً من امة متقدمة تحاول أن تفرض نظمها السياسية والإدارية وأنماطها السلوكية وتصوراتها لكيفية التعاطي مع الظواهر الاقتصادية والاجتماعية على الآخرين(2)، ذلك إن لم يكن تحديا حتى بإسم الدين والانتماء له، ولهذا الأخير تتعالى الصيحات بالمراجعة والتجديد والإصلاح الديني الإسلامي .

---

(1) راجع، جيل كيبيل: يوم الله - الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة: نصير مروة، الطبعة الأولى 1992، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، بيروت، ص 10 .

(2) سعد الحديثي: فلسفة الإصلاح - المنطلقات. الآليات. الأفاق، مجلة مقابسات - مؤسسة النهوض الفكري – بغداد، العدد الأول، السنة الأولى خريف 1426 هـ-2005م، ص 204 .

محور السياسة :

السياسة وأثرها في الإصلاح الديني :

لا أتكلم هنا على مدى حضور النظرية السياسية في الإسلام وإنما على دور السياسة والحكام في العالم الإسلامي واثر سلطتهم على ممارسة الإصلاح.

والحقيقة أن السياسية ذات اثر كبير ومباشر على الدين هذا حسب القول بفصلهما اذا لم نقل بالنظرية الدينية التي ترى أن السياسة ضمنيا تقع تحت إدارة المؤسسة الدينية، إلا إننا نرى أن السياسة في واقعنا المعاصر وفي تجارب تاريخية سابقة قد بينت إن لها القول الفصل في الكثير من الممارسات والنظريات الدينية، وإذ يرتبط الإصلاح بالقدرة على القضاء على الإفساد كما بينا في بحثنا آنفاً فإن الإفساد ارتبط بالسلطة والسياسة في اغلب الأحيان إذا لم تؤمن أو تقود إلى الإصلاح فاذا لم تأخذ السياسة على عاتقها مسؤولية الإصلاح والقضاء على الفساد فانها ستفسد بممارستها المجردة للسلطة ودليل ذلك قرانياً قوله تعالى : ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا ..﴾ (205) سورة البقرة، فالتولي هو السلطة والحكم والسلطان وإذا كان ذلك من قبل من يفسد (والمقصود من الآية هو المنافق) فإذا تولى المنصب أو الولاية فانه سيفسد المجتمع والسلطة لأنه لا يريد الإصلاح أما الخط الإسلامي الصريح الذي يمثل الإرادة الإلهية فنها تتجلى بقوله تعالى في نهاية الآية نفسها: ﴿... وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾(205) سورة البقرة،[1]، والإصلاح السياسي كان مطلب اغلب وجل ان لم نقل كل التيارات الدينية (بأساليب مختلفة) ولذلك شكلت السياسة ولاسيما في عصرنا الحالي أداة أو وسيلة في غاية الأهمية للفكر الديني ولايمكن قبول دعوات الإصلاح تلك إن لم تكن الذات المطالبة قد استوعبت درس الإصلاح (واقصد إصلاح الذات الدينية) .

وعموما فالقدرة على الإصلاح ترتبط وبوضوح بقدرة السلطة وإرادتها لذلك، وفي وقتنا الحالي فان الحاجة إلى الإصلاح الديني المشفوع بمباركة السلطة (ان صح التعبير) يجب أن يكون من خلال خلق بيئة ديمقراطية وجو تعددي وفقه

---

(1) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة دار المجتبى، قم – إيران، ط1 محققة، 2004، ص97-98 .

اختلاف وتعاليم تسامحية وقيم للتعايش والاعتراف بالآخر، وذلك لا يصح أيضاً بلا مبادرة دينية تزاوج بين إرادة المجتمع والسلطة من خلال المشروع الأول في بحثنا وهو الإصلاح الفكري الذي يؤيد الإصلاح الديني ويقود المبادرة السياسية إلى المشاركة الايجابية التي غابت لقرون في قرار المؤسسة الدينية .

وفي خاتمة هذه الدراسة حول الإصلاح الديني يتوجب أن نبين محور البحث ونتائجه التي دارت حول مراجعة لأسلوب الخطاب الإسلامي والقراءة للنص الديني وما هو أهم مايمكن تسجيله من نتائج أو ملاحظات كخلاصة للموضوع، وهي الآتي:

أ- إن الإصلاح هو ضرورة ملحة للمجتمع العربي والإسلامي على مختلف الأصعدة لكن الجوهر والمركز في ذلك هو الثلاثية المتتالية والمتوازية (الدين والثقافة والسياسة) إذ إن الإصلاح في أي مجال منها لايمكن الكلام عنه منفصلا عن قرينيه الآخرين .

ب- إن الأزمة التي تعادل الفساد والتي هي بحاجة إلى الإصلاح الديني سببها الرئيسي هو القراءة المتطرفة والمتعصبة للدين وما الإصلاح إلا إعادة لقراءة ممأسسة ومعقلنة وحداثوية يمكن ان تساهم في حل أزمات الأمة والمجتمع العربي والإسلامي، كما ويمكن اعتماد القراءة المنتجة لتعددية الحقائق كنوع من الإصلاح الديني .

ج- انه بقدر ماتكون الحاجة الداخلية (لمجتمع ما) للإصلاح بقدر ما أن الأثر الخارجي لايمكن الاستهانة به بل هو حافز وتحدي كبير يواجه الإسلام والدين وعليه ان يستجيب بايجابية وان يصلح من شأنه وذلك مايسعى إليه الباحث وكل من يهمه المجتمع العربي والإسلامي وصلاحه .

د- ليست الحداثة حكرا على الفكر اللاديني بل نحن ندعو إلى حداثة دينية تعبر عن حاجة المجتمع الإسلامي وتعادل أو توازي مفهوم وفلسفة الإصلاح بل تكافئه معرفيا ومنهجيا من خلال المبادئ التي يمكن ان نؤسسها تحت الإطار الديني الإسلامي والتي يمكن ان تستقى من القرآن ومنها الشورى والحرية والعدالة والعقلنة والعلمية وغيرها، وان كان كل ذلك بنوع من إسقاطات الأطر المعرفية البشرية على النص القراني أو الديني عموما، وذلك في سبيل ان يواكب النص ومعناه ركب الحضارة وعصرنتها .

فلسفة الإصلاح والعودة إلى الذات
عند علي شريعتي

حيدر ناظم محمد (*)

مدخل: حول حياة شريعتي

ولد علي محمد تقي شريعتي في قرية مزتيان إحدى قرى سزار في منطقة خراسان الواقعة على حافة الصحراء الكبرى سنة 1933م كان أبوه محمد تقي شريعتي من كبار المفكرين والمجاهدين الإسلاميين أسس في مدينة مشهد بالاشتراك مع عدد من رجال الدين (مركز الحقائق الإسلامية) وسط هذا هذه البيئة شب علي شريعتي مهتماً منذ نعومة إظفاره بقضايا الدين والأمراض المنتشرة في مجتمعه فراح يبحث عن الأسباب التي جعلت المجتمع يعيش تلك الحالة من الركود والتدني فما هو السبب في ذلك هل هو الدين الذي من المفترض أن يكون عامل قوة بل ثورة تسعى إلى تحويل الضعف والخمود إلى طاقة وحياة لم يكتف علي شريعتي بالبحث المجرد أو النظري بل انضم إلى جناح الشباب في الجبهة الوطنية وهو لم يزل صبيا وبعد سقوط مصدق انضم إلى حركة المقاومة الوطنية التي أسسها آية الله زنجاني وآية الله طالقاني ومهدي بازركان ثم اعتقل لمدة ستة أشهر وأطلق سراحه وفي سنة 1958 تخرج من كلية الآداب بدرجة الامتياز ويتم إرساله في بعثة إلى فرنسا سنة 1959 حيث تبدأ أكثر سنوات حياته خصباً وتسنح له الفرصة للتعرف على الحضارة الأوربية والشخصية الغربية عن قرب بكل ما تحمله تلك الحضارة وتلك الشخصية من كبرياء وسياسة قائمة على استلاب الإنسان واستغلاله واستعباده على هذا الأساس من الفهم سيضع علي شريعتي أهم مقوم في فكره الإصلاحي وهي نظرية العودة إلى الذات ليسلك بذلك الطريق الذي اختطه من قبله سيد جمال الدين الأفغاني عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده منذ قرابة المائة عام ليقول لنا إن المسلم الحقيقي الصادق العارف

(*) مدرس الفلسفة المساعد في كلية الآداب – الجامعة المستنصرية- العراق.

بأصول الفكر الإسلامي لا يمكن أن يرضى عن الإسلام بديلا وان الحضارة الغربية مهما كانت عالمية ومسيطرة لا يمكن أن تصلح للمسلم الحقيقي بل إن المسلم يستطيع أن يشخص نقاط ضعف تلك الحضارة ويستغلها لصالح الإسلام لهذا اختار شريعتي علم الاجتماع الديني ميدان لتخصصه ربما ليقول إن تحرر الشعوب الإسلامية المقهورة لن تتحرر إلا بالدين ولن تنجوا إلا بالإسلام فنال الدكتوراه في علم الاجتماع الديني ثم دكتوراه ثانية في تاريخ الإسلام واصل نشاطه السياسي في فرنسا فأسس فرع أوربا لحركة تحرير إيران التي أنشأها بازركان وطالقاني سنة 1961 وشارك مشاركة فاعلة في دعم الثورة الجزائرية وتعرف على مناضلي العالم الثالث أمثال أيما سيزار وفرانز فانون .

وفي منتصف الستينيات يعود إلى بلده ويلقى القبض عليه على الحدود ثم يطلق سراحه بعد فترة وجيزة يقضي السنوات اللاحقة في إلقاء المحاضرات التي يصل عدد المستمعين إليه كما يقال إلى أربعة آلاف وبالطبع فهو تحت المراقبة والمتابعة المستمرة من قبل السلطة في سنة 1973 يلقى القبض عليه مع والده ويلقى في السجن لمدة عامين ويتدخل المسئولون الجزائريون ليفرج عنه سنة 1975 ويوضع تحت المراقبة ويمنع من ممارسة أي نشاط ثم تسمح له السلطة بالرحيل عن إيران سنة 1977 ويغادر إلى لندن وبعد شهر من إقامته يعثر عليه ميتا ميتة غامضة عن عمر يناهز السادسة والأربعون ولا يسمح بدفنه في إيران ليوارى الثرى في دمشق، قدم شريعتي إثناء حياته قرابة الستون عملاً فكرياً لعل من أبرزها، العودة إلى الذات ويضم هذا الكتاب بين دفتيه المرتكزات الأساسية لمجمل مشروعه الإصلاحي، الإسلام ومدارس الغرب، الإنسان والتاريخ، الإنسان والإسلام، مسؤولية المثقف، بناء الذات الثورية، النباهة والاستحمار، أبي أمي نحن متهمون، التشيع ألصفوي والتشيع العلوي، أبا ذر الغفاري، الشهادة، كما قام بترجمة كتاب سلمان الفارسي لمؤلفه لويس ماسينيون.

الإصلاح ، إصلاح الإنسان

تتكامل الموضوعات في المشروع الإصلاحي عند شريعتي لتختزل في فضاء واحد هو العودة إلى الذات وتمتد في أفق من المحاور المترابطة بطريقة سلسة مرنة

بعيدة عن الآلية التي توحي بالجمود أو الانغلاق دينياً كان أو فكرياً، ولكن الباحث ارتأى أن يضيف أو يبرز عنواناً آخر يكون أكثر تعبيراً وهو من (بناء الإنسان للعودة إلى الذات) لذا سنتناول الإنسان كمدخل للعودة إلى الذات، ما هو وضع الإنسان كما يراه علي شريعتي ؟ أين موقعه من (العودة إلى الذات) ؟ هل نستطيع أن نعود دون تشخيص أمراضه وسجونه التي وصفها شريعتي ؟لهذا ستكون بدايتنا مع الإنسان للعودة إلى الذات .

يبدأ شريعتي بالتساؤل عن ماهية الإنسان وأهمية معرفة ماهيته، ويعلن إن جميع الجهود الني تبذل من محاولات الإصلاح إلى التربية والتعليم لا تساوي شيئاً من دون تحديد الإنسان أي معرفته وتكوين فهم عام عن ماهيته « إذا لم نفهم ما هو الإنسان ؟ ماذا يجب أن يكون ؟ أي إذا لم يكن لدينا اعتقاد واضح متفق عليه حول حقيقة الإنسان فان جميع مساعينا لإصلاح الثقافة، لإصلاح التعليم، التربية، الأخلاق والعلاقات الاجتماعية، تكون كلها عبثاً وتافهة، ونكون كالفلاح الذي يعرف تكنيك التطعيم والتهزير والزراعة ومعرفة النبات بصورة جيدة، ولكن لم يفكر بنوع الشجرة التي يغرسها ولا يأخذ بنظر الاعتبار أن مجتمعنا يحتاج إلى أي نوع من الفاكهة»[1]

ويضيف شريعتي في مكان آخر قائلاً « والأمر ينطبق تماماً على جميع الذين يريدون اليوم إصلاح الإنسان والمجتمع من غير الممكن أن يكون لدينا نظام للتربية والتعليم راقياً وناجحاً قبل ان نحل مسألة الإنسان ومن غير الممكن أن ينجح أي من النظم الاجتماعية في العالم بدءاً من الماركسية والاشتراكية وإلى جميع العقائد والأفكار الأخرى قبل أن يقولوا ويعلنوا أن الإنسان ماهر، هذا هو أساس كل مسألة سواء أردنا بعد ذلك أن نكون دينيين أم غير دينيين اشتراكيين أم غير اشتراكيين، تقدميين أم رجعيين»[2]

([1]) الانسان والاسلام :علي شريعتي ، ترجمة : عباس الترجمان زن مراجعة : حسين علي شعيب، ط2، 2007، دار الامير للثقافة والعلوم، بيروت – لبنان، ص 141.

([2]) 2- المصدر السابق : ص 142

إن تحديد ماهية الإنسان شرط أساسي يضعه شريعتي بداية كل مشروع إصلاحي، لان تحديد وتعريف الإنسان هو الخطوة الأساسية للوقوف على متطلبات إصلاحه عبر تشخيص علله وأمراضه وبالتالي معرفة الدور المنوط به في مجمل العملية الإصلاحية، ويعتقد شريعتي إن الإنسان وقع فريسة أربع سجون يجب عليه التخلص منها وهي :

1. جبر الطبيعة : وهو ما يستند إلية المذهب الطبيعي كثيراً وهو صحيح إلى حد كبير كما يعتقد شريعتي

2. جبر التاريخ : وهو ما تستند إليه فلسفة التاريخ فكل ما هو موجود من صنع التاريخ : أصالة التاريخ التي ترى إن تاريخي هو صانع كيفيتي وماهيتي أنا الإنسان ولم يكن تاريخي ملكي إذا أنا لم أكن ملك نفسي

3. الجبر السوسيولوجي أو الاجتماعي : أصالة المجتمع النظرية التي تقول إن ليس للفرد من وجود بقدر ما يصنعه المجتمع، المجتمع هو الذي يصنع الفرد

4. جبر النفس أو سجن الذات : وهو أسوا أنواع تلك السجون فهو يحمله معه أينما ذهب [1]

ويستطيع الإنسان أن يتخلص من تلك السجون الأربعة عبر العلم فبالعلم يتحرر من سجن الطبيعة والتاريخ وبعلم الاجتماع يتخلص من سجن النظام الاجتماعي وبالحب الذي يقابله الدين عند شريعتي يتخلص من سجن النفس، إضافة لتلك السجون قيود تفرض علينا وتكون عائق أمام بناء دواتنا مما يوقعنا في التقليد الذي يعتبره شريعتي أعظم المصائب والتقليد حسب شريعتي هو أن يسحن المرء في اطر حددت في غيبة منه وتلك الأطر أو العوائق يمكن أن تكون :

1. تقليدية فرضت علينا قبل أن نوجد

2. وهو الإحساس الكاذب الذي يتولد لدينا عندما نعتقد إننا تخلصنا من السنن القديمة الموروثة حيث من الممكن أن لا تكون تخلصت منها بنفسك بل عبر جاذبية التقليد لبعض الأطر أو الصيغ المسيطرة على العصر والقوى ذات الوزن

([1]) ينظر : المصدر السابق : ص 174.

الأعظم التي تخلصك من سجن التقاليد إلى سجنها هي وتشعر أن تغيير السجن هو الخلاص .[1]

3. ويشير شريعتي إلى ثلاث نماذج أو شخصيات تساعدنا على التخلص من السجون الذهنية والمادية فعن طريق باسكال الفيلسوف الفرنسي والذي يعتبره جوهر العشق، نتسامى بعبادة القيم المطاقة التي تحتويها فكرة الإلوهية، أما ماركس الذي انتفض ضد أن تستغل الأقلية الأكثرية المحرومة كذلك علينا أن نمنع شتى أنواع الحرمان والاستغلال في حين نستلهم عن طريق سارتر مفهوم الحرية والمسؤولية التي هي مثال فلسفة الحياة .[2]

4. ثم يضيف شريعتي ثلاث مفاهيم أساسية للتخلص من السجون التي تفرض علينا هي مفهوم العبادة ومفهوم العمل ثم النضال الاجتماعي .

المثقف والإنسان:

بداية علينا أن نعرف من هو المثقف عند شريعتي حيث يعتمد في تعريف هذا المفهوم استناداً إلى اشتقاقه من الفرنسية التي تعطي معنى يترادف مع كلمة المثقف في اللغة العربية أو الفارسية على حد سواء حيث تعني « بعيد النظر أو مستنير وذلك الذي لا يتصف بالتقيد والتوقف ولا يفكر بجمود عقائدي بل يفكر بوضوح وسعة أفق ويميز عصره والأرض التي يقف عليها وموقع البلد الذي ينتمي إليه والمشاكل التي تطرح في مجتمعه ويستطيع تحليلها وتقديم الأدلة لها وإفهامها للآخرين»[3]، وليس بالضرورة أن يكون المثقف حاصل على شهادة عليا سواء من السور بون أو أكسفورد أو حتى يحسب على أهل الفكر فكثير هؤلاء الذين ندعوهم مفكرين لكنهم ليسوا مثقفين « ألا نرى أناسا تعلموا تعليماً عالياً ونالوا أرقى الشهادات بل ويشغلون مناصب علمية ويقومون بأعمال عقلية لكنهم مع كل

([1]) ينظر: بناء الذات الثورية: علي شريعتي، ترجمة: ابراهيم دسوقي، ط1 2005، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت – لبنان، ص 23- 24

([2]) ينظر: المصدر السابق: ص28 .

([3]) مسؤولية المثقف: علي شريعتي، ترجمة ابراهيم دسوقي، مؤسسة العطار الثقافية، ط1، 2005، ص 52.

ذلك لا يتميزون بوضوح الرؤية والقرار العقلاني، ولكنهم ولكونهم يزاولون أعمالا عقلية نحسبهم عفوياً من المثقفين وفي الحقيقة ليسوا كذلك فهم ليسوا مستنيرين»[1]

فليس بالضرورة لكي يكون الإنسان مثقفاً انه درس الفلسفة وحتى لو كان معلماً أو مهندساً او طبيباً، ان المثقف عند شريعتي هو « إنسان يفكر بطريقة جديدة وان لم يكن متعلماً وان لم يعرف الفلسفة لا يهم لكنه يحس عصره ويفهم الناس ويفهم كيف يفكر ألان ويفهم كيف ينبغي له ان يحس بالمسؤولية وعلى أساس هذه المسؤولية يكون مستعداً للتضحية »[2]

ولكن ما هي المسؤولية التي يجب ان يتحملها المثقف اليوم، هل تقتصر على مجرد النقد والجلوس على التل، يرى شريعتي ان الدور الذي يجب على المثقف ان يقوم به هو كالدور الذي لعبه الأنبياء والرسل وأئمة المذاهب الذين خلقوا مبادئ جديدة ومعايير مبتكرة وبثوا طاقة جديدة عملت في أعماق وجدان مجتمعاتهم وعصرهم إنهم أصحاب حركة ثورية تغييريه انقلابية على كل القيم الفاسدة التي تستغل الانسان وتستعبده ثورة تجتث جذور القمع والظلم والعدوان وتغرس جذور العدل والمساواة[3] ان هؤلاء الأنبياء والمصلحين الذين يجب على المثقف ان يحذوا حذوهم ويكون على شاكلتهم هم من نوع ثالث كما يصنفهم شريعتي، فلا هم من طائفة العلماء والفلاسفة والفنانين والرهبان ورجال الدين الذين يكونون عادة أسارى مفاهيمهم ومنظومتهم الفكرية التقليدية الغارقين في كشوفا تهم وكراما تهم العلمية والباطنية وهم ليسوا من طائفة العوام فاقدي الوعي إن المثقف (واعي مسؤول) اعظم مسؤولياته منح البشرية المعرفة والوعي «[4] تلك هي مسؤولية المثقف إنها رسالة واعية ووعي، تتبعها رحلة استكشاف علمي وموضوعي لتلك العقبات التي تحوول دون تقدم المجتمع وتحقيق رفاهه انه رحلة تشخيص للعلل والأمراض التي تنخر الاسس التي يجب لن يقوم بها وعليها الفرد

([1]) المصدر السابق : ص 53.

([2]) المصدر السابق: ص 115

([3]) ينظر: المصدر السابق : ص 125.

([4]) ينظر: المصدر السابق : ص 126.

والمجتمع على حد سواء، ان مهمة المثقف الأساسية» هي القيام بالنبوة في مجتمعه حين لا يكون نبي ونقل الرسالة إلى الجماهير ومواصلة النداء، نداء الوعي والخلاص والانقاذ في اذان الجماهير الصماء التي أصيبت بالوقر وبيان (الاتجاه والسبب) وقيادة الحركة في المجتمع المتوقف وإضرام نيران جديدة في مجتمعه الراكد وهذا عمل لا يقوم به العلماء»[1] وكما صنعت البروتستانتية من مسيحية السلام والوئام مسيحاً ثورياً يجب على المثقف القيام بحركة بروتستانتية إسلامية، أي يصنع من الإسلام التقليدي الراكد السلبي اسلاماً ثورياً ذو توجه تغييري ونزعة تجديدية بناءة لا إسلام ذو نزعة صوفية اعتزالية همها الأول والأخير الفوز بالجنة والعمل للآخرة فقط وليس اسلاماً فلسفياً[2] «ان نقطة انطلاق المثقف في بناء مجتمعه ومنحه الحركة هي عبر تأسيس بروتستانتية إسلامية حتى يقوم بـ :

1. باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها وتبديل هذه المواد التي سببت الانحطاط والجمود بالطاقة والحركة.

2. ينقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه إلى ضمير المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له عن طريق الفن والكتابة والمحاضرات وغيرها من الإمكانيات .

3. يعقد جسراً من القرابة والألفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين (جزيرة أهل الفكر) و(شاطئ الناس) الذين ابتعدا كل عن الأخر وذلك ليجعل الدين الذي نزل في الأصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

4. ينزع سلاح الدين من أيدي القوى التي تسلحت زوراً بهذا السلاح حتى تمارس سلطانها وتدافع عن سيطرتها وبهذه الوسيلة يجرد معارضيه من أسلحتهم.

5. يشل القوى الرجعية وهي القوى التي لا يزال المثقف يعضدها عن طريق القيام بنهضة دينية أي عودة إلى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة ويقوم بتخليص الناس من الأسباب التي أدت إلى تخديرهم وتوقفهم وخداعهم.

([1]) المصدر السابق: ص 124 .

([2]) ينظر: المصدر السابق: ص 144.

6. وأخيرا تأسيس حركة بروتستانتية إسلامية وتبديل الروح التقليدية المنحدرة الاستسلامية للدين الفعلي الموجود عند الجماهير إلى روح اجتهادية اندفاعية واعتراضية ونقدية»[1] ثم ان شريعتي لا يغفل ضرورة أن نعلم في أي قرن نعيش لكي يتسنى لنا التحدث بلغة العصر الذي نعيش وبالتالي ضرورة فهم العوامل الأساسية التي أوجدت الحضارة الجديدة وحولت أوربا من حالة الركود إلى التقدم والتطور ويلخص شريعتي تلك العوامل التي ادت إلى حصول هذا التطور في عاملين أساسيين هما: العامل الاقتصادي والعمل الفكري « العامل الاقتصادي أي إحلال البورجوازية محل الإقطاع وما تبع ذلك من تبدلات وتحولات وتطورات وكشوفا علمية وجغرافية، أما العمل الأخر فهو العمل الفكري ويتمثل في إحلال البروتستانت محل الكاثوليك أي ان مثقف القرن الرابع عشر لم يأت لينكر الدين ......، ولكن نقله من حالة التمسك بالآخرة إلى التمسك بالدنيا ومن حالة التوجه إلى الروح إلى العمل والبناء والنشاط ومن حالة حب الذات إلى حب المجتمع»[2]

كما يجدر بنا ان نشير إلى مقولة أخرى في فكر شريعتي وهي مقولة الاستحمار فالصراع الذي يدور تاريخيا إنما هو بين طرفين عبر عنهما شريعتي برمزية مستعارة من القرءان هما (هابيل، قابيل) هابيل رمز الناس وقابيل يتضمن ثلاثية الفساد التي استقاها أيضا من القرءان وهي (فرعون، قارون، بلعم بن باعورا) أي السلطة السياسية والمالية والدينية والتي عملت على استعباد الناس والاستبداد بهم على طول التاريخ واليوم تمثلت بالاستعمار الذي يجسد تلك المفاهيم المرمزة، هؤلاء الثلاث عملوا وما زالوا يعملون على استحمار الناس عبر آليات خفية، وتبعا لهذا الفهم فقد شخص شريعتي بذكاء بالغ إشكاليات العصر الذي يعيشه والمرتبطة بالاستعمار إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة والآلية الأساسية للاستعمار الحديث هو الاستحمار، مقابل مفهوم الاستحمار مفهوم النباهة وتقسم النباهة إلى قسمين فردية واجتماعية وتعبير عن حالة الوعي أو تقابله أو بتعبير شريعتي النباهة هي تعبير عن الوعي السياسي من هنا نستطيع أن نعرف الاستحمار بكونه كل محاولة لسلب تلك النباهة أو الوعي، فهو تزييف

([1]) ينظر: المصدر السابق: ص 145-146-147.

([2]) المصدر السابق: ص 160.

وتتقيه للوعي ويهدف إلى تحقيق غايتين أساسيتين التجهيل والإلهاء « الاستحمار نوعان استحمار مباشر واستحمار غير مباشر، المباشر منه عبارة عن تحريك الأذهان إلى الجهل والغفلة، أما غير المباشر فهو عبارة عن الهاء الأذهان بالحقوق الجزئية البسيطة لتنشغل عن المطالبة بالحقوق الأساسية»[1].

من بناء الإنسان إلى العودة إلى الذات، مشروع العودة.. كإصلاح ديني

يدور مشروع علي شريعتي في فلك العودة إلى الذات كما اشرنا، وهو يتساءل عن تلك الذات التي يجب علينا او ينبغي لنا العودة إليها، هل هي ذات الآخر الغرب التي علينا الارتماء في أحضانها والتخلي عن كل ما يميزنا ثقافيا واجتماعيا ودينياً ؟ او مفهوم الإنسانية التي يرى شريعتي إنها كذبة يراد بها محو الشخصية الثقافية الحقيقية للجميع عن كل ما يميز المجتمعات وبالتالي الاستحواذ على الثقافات والخصوصيات وابتلاعها من قبل ثقافة تفرض علينا قسراً، يقول شريعتي « إن الإنسانية تعني إشراك كل الأمم في معنى واحد وفي حقيقة واحدة، أي إشراك الإنسان خالي الوفاض مع الإنسان الرأسمالي، اشتراكنا نحن المحليين المفرغين من ذواتنا والمفترقين إلى ثقافة معك أنت الذي يعد كل وجودك ملكاً لك، وحينذاك سوف تكون العلاقة بيننا علاقة السيد بالتابع، علاقة احد طرفيها مفلس وعامل وأداة، والطرف الآخر غني ورأسمالي، ومن هنا فالغربي فقط هو من له وجود، فإذا أراد الشرقي أن يكون شريكاً مع الغربي على أساس الإنسانية يكون قد أذاب نفسه وشخصيته الحقيقية في نظام وهمي مستعبد للبشر وكاذب، ومحا شخصيته الأصلية وأصالته الذاتية، وطالما ظللنا على حد قولهم محليين وهم بشر»[2]

ينبغي الإشارة هنا إلى أن استخدام شريعتي لمفهوم الإنسانية الذي ينتقده ربما هو إشارة إلى مفهوم العولمة كما هو واضح من سياق النص الذي اقتبسناه ومرجع هذا الخطأ إلى الترجمة السيئة التي تعاني منها كتابات شريعتي في الأعم

---

(1) النباهة والاستحمار :علي شريعتي ، ترجمة هادي السيد ياسين، ط2، 2007، دار الامير للثقافة والعلوم، بيروت – لبنان، ص125.

(2) العودة إلى الذات :علي شريعتي،ترجمة، ابراهيم الدسوقي، ط2 2007، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، قم – ايران، ص 49-50.

الأغلب، ثم إن شريعتي يتساءل عن جدوى العودة إلى القومية كذات ويعدها فخ آخر حيث نقع فريسة العرقية والفاشية والجاهلية القومية فالعودة إلى العرق نوع من « الشوفينية الجاهلة الحمقاء»[1] صحيح إنها أنتجت علوماً وثقافة وفنون وإبداع إلا أنها غير صالحة لنرجع إليها كذات إنما هي من اختصاص علماء الآثار والمتاح فهؤلاء هم الذين يهتمون بدراستها وتحليلها وتشخيص مميزاتها والوقوف على أسباب ظهورها واندثارها وسبب عدم صلاحيتها بالدرجة الأساس هو الحضارة الإسلامية التي يصفها شريعتي كالمقص الذي وضع حدا بين ذاتنا قبل الإسلام وبعده « جاء مقص الحضارة الإسلامية ووضع حداً بين ذاتنا قبل الإسلام وذاتنا بعده بحيث أصبحت ذاتنا قبل الإسلام قابلة للرؤية والدراسة على أيدي العلماء المتخصصين في المتاحف والمكتبات فحسب وامتنا لم تعد تذكر عنها شيئاً قط»[2]

فالذات التي يطمح شريعتي للعودة إليها هي تلك الذات الكامنة في صميم المجتمع الموجودة بالفعل المؤثرة والفاعلة « العودة إلى الذات الموجودة بالفعل والموجودة في قلب المجتمع، وفي وجدانه تصير مثل مادة ومنبع من منابع الطاقة، هي تلك الذات الحية، ليست تلك الذات العتيقة القائمة على عظام نخرة، تلك الذات القائمة الإحساس العميق بالقيم الروحية والإنسانية العميقة والقائمة على أرواحنا واستعداداتنا الموجودة في نظرتنا للأمور»[3]

انه الإسلام كثقافة وحضارة ومنهج حياة يصنع الإنسان قادر على بث الحياة في أوصال المجتمعات المفتتة المغتربة عن ذاتها التابعة الذليلة، ولكن السؤال مازال قائماً، أي إسلام هذا الذي نتحدث عنه كمنهج حياة ومشروع بناء للإنسان ومنهج ثوري للتغيير؟ وما المنهج الذي يجب أن نتبعه لمعرفة هذا الإسلام؟ يقول شريعتي « وألان أقولها كلمة صريحة : إن منطلقنا هو الذات الإسلامية نفسها، وينبغي أن نجعل شعارنا هو العودة إلى هذه الذات نفسها لأنها الوحيدة القريبة منا من بين كل الذوات وهي الثقافة الوحيدة التي لا تزال حية حتى الآن لكن ينبغي أن يطرح

([1]) المصدر السابق : ص 51.

([2]) المصدر السابق : ص 52.

([3]) المصدر السابق : ص 52-53

الإسلام بعيداً عن صورته المكررة وتقاليده اللاواعية والعفوية وهي اكبر عوامل الانحطاط، بل ينبغي أن يطرح في صورة إسلام باعث للوعي تقدمي ومعترض، وكأيديولوجية باعثة للوعي وقائمة بالتنوير حتى يبدأ من هنا هذا الوعي، وهو مسؤولية المفكر دينياً كان أم علمانياً، ينبغي أن يتحول الإسلام من صورة تقليد اجتماعي إلى صورة إيديولوجية ومن مجموعة من المعارف العلمية تدرس إلى إيمان واع، ومن صورة مجموعة من الشعائر والطقوس والأعمال التي تؤدي إلى نيل ثواب الآخرة إلى أعظم قوة تهب الإنسان قبل الموت المسؤولية والحركة والميل إلى التضحية»[1]

فالإسلام الذي ينبغي أن نعود إليه ويصلح كذات للعودة إليها هو الإسلام الحركي الثوري التقدمي لا الإسلام الذي يقتصر على مجموعة من الطقوس والممارسات اللاواعية الموروثة انه الإسلام التنويري الذي يهدف إلى التغيير والبناء، بناء الإنسان وتغيير المجتمع وتلك هي مهمة المفكر مهما كانت أيديولوجيا واتجاه هذا المفكر، فهو الوحيد القادر على معرفة الطريقة والمنهج الصحيح لمعرفة هذا الإسلام، وهو قادر أيضا على تشخيص الأمراض التي يعاني منها المجتمع وتشخيص الداء مرحلة مهمة بل حاسمة للوصول إلى تشخيص الدواء « اعتقد بان أهم عمل واوجب مسؤولية وألزم وظيفة علينا اليوم، هو أن نتحدث بشكل دقيق وعلمي عما نعاني، ونعرف إمراضنا، لان الذين بدأو العمل في مجتمعنا وفي البلاد الإسلامية، وأرادوا إصلاح مجتمعاتهم لم تثمر جهودهم أو كانت ثمارها قليلة لأنهم عندما دخلوا إلى مرحلة العمل لم يعرفوا ماذا يصنعون، وطبيعي عندما لا نعرف ماذا نريد أن لا نعرف ماذا نعمل، لهذا فان أول وظيفة علينا تأديتها هي ان نعرف ديننا ومدرستنا الفكرية الحقة »[2] .

ثم إن شريعتي يحدد عدة خطوات أو طرق نستطيع من خلالها معرفة الدين الإسلامي عبر إتباع منهجية تقوم على أساس المقارنة مع الديانات الأخرى «ومعرفة الإسلام أو المدرسة التي ننتمي إليها تتم عبر عدة طرق :

([1]) المصدر السابق : ص54-55

([2]) منهج التعرف على الاسلام : علي شريعتي، ترجمة،عادل كاظم، ط1، 2006، دار الامير للثقافة والعلوم، بيروت – لبنان، ص32.

1. معرفة الله سبحانه وتعالى ومقارنته بالمعبودات في المذاهب الدينية الأخرى .

2. معرفة كتابنا القرءان ومقارنته بالكتب السماوية الأخرى.

3. معرفة شخصية (نبي الإسلام) ومقارنته بسائر المصلحين الكبار على مر التاريخ .

4. معرفة شخصيات الإسلام البارزة وخريجي مدرسته الفكرية والروحية ومقارنتهم بأنبياء المذاهب الأخرى وحواريين الأديان الأخرى»[1] .

وبعد أن يتسنى لنا معرفة الذات التي يجب علينا العودة إليها واتضحت لنا الأسباب التي من اجلها نتبع هذه الذات دون غيرها من الذوات ثم المنهج الذي يمكننا من معرفة تلك الذات معرفة علمية دقيقة علينا حسب شريعتي أن نعرف أو نكشف النقاب عن العوامل التي تحرك المجتمعات وتؤثر في مسرتها أو دورة حياتها إذا يذكر شريعتي أربعة عوامل أساسية تؤثر في مصير المجتمعات هي « العظيم أو الشخصية، الصدفة، سنة الله في خلقه، الناس، وفي وجهة نظر الإسلام فان أكثر العوامل تأثيراً اثنان هما الناس وسنة الله، كون الناس هم الأفراد (أي هم صانعي وأصحاب الفعل داخل المجتمع) والسنن التي هي عبارة عن القوانين العلمية الموجودة في المجتمع، فالشخصيات العظيمة في الإسلام هم الذين أدركوا تلك السنن جيداً عن طريق الكتاب وذلك سر انتصارهم »[2]

ويرى شريعتي إن مدى حضور وتأثير تلك العوامل المذكورة يختلف في كل مرحلة من المراحل التي يمر بها المجتمع بين التخلف والتقدم حيث يكون لواحد من العوامل الأربعة المذكورة تأثير اقوي من العوامل الثلاث الأخرى.

ولكن لكي تكون عودتنا عودة مسؤولة وواعية لابد من الاطلاع على الخطى التي سار عليها الغرب في تطوره الفكري والعلمي وفي سبيل ذلك يشير شريعتي إلى ضرورة الاطلاع على :

([1]) المصدر السابق : ص 33.

([2]) المصدر السابق : ص54.

1. تاريخ الغرب والتركيز على التطور الاجتماعي والحضاري لأوربا .

2. مسيرة الحركة الفكرية في الغرب والتركيز على العصور التي تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الحاضر وتحديداً ما يلي :

- عصر النهضة والوقوف على الجذور الاقتصادية – نضج البرجوازية نمو التجارة العالمية وعلاقتها بالشرق الإسلامي .
- معرفة البروتستانتية عند لوثر وكالفن ومقارنتها بالإسلام والدور الذي لعبته في تنمية الحضارة الصناعية .
- معرفة أسس البنية الفكرية والثقافية للغرب المعاصر بيكون، ديكارت، كانت، هيجل، نيتشه، اشبنجلر، ياسبرز، هايدجر، سارتر .
- الوقوف على معرفة الإحداث الاجتماعية والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب الثورة الفرنسية الكبرى الثورة الصناعية، الثورة الروسية الكبرى، الاشتراكيون الأخلاقيون الماركسيين الديمقراطيين الفوضويين العدميون، سان سيمون، مل، برودين، اريك فروم. [1]

([1]) ينظر : بناء الذات الثورية :علي شريعتي، ص 91-92.

الفهرس

صدر عن الدار

- شرفنامه: الجزء الأول: في تاريخ الدول والإمارات الكردية، تأليف: الأمير شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني.
- شرفنامه: الجزء الثاني: في تاريخ سلاطين آل عثمان ومعاصريهم من حكام إيران وتوران، تأليف: شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني
- قواعد اللغة الكردية، تأليف: رشيد كورد.
- تعلم اللغة الكردية، إعداد: عباس اسماعيل.
- مع روائع جكرخوين الشعرية، إعداد وتقديم: عبد الوهاب الكُرمي.
- شذى الطفولة في سانات، أحوال قرية مسيحية في كردستان العراق، مذكرات: أفرام عيسى يوسف، ترجمة: نزار آغري
- كان يا ما كان، قراءة في حكايات كردية، تأليف: نزار آغري.
- تل حلف والمنقب الأثري فون أوبنهايم، تأليف: ناديا خوليديس - لوتس مارتين، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- حينما في العُلى، قصة الخليقة البابلية، الترجمة الكاملة للنص المسماري للأسطورة، الدكتور نائل حنون.
- مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي 2/1، تأليف: العلامة المرحوم محمد أمين زكي بك، ترجمة: سانحة خانم، راجعه وأضاف إليه محمد علي عوني.
- القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية، مارك سايكس، ترجمة: أ.د. خليل علي مراد، تقديم ومراجعة وتعليق: أ.د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- هكذا عشت في سوريا، في شاغر بازار وتل براك وتل أبيض، مذكرات، أغاثا كريستي، ترجمة: توفيق الحسيني.
- القاموس المنير (Ferhenga Ronak)، كردي - عربي، إعداد: سيف الدين عبدو.
- اللغة كائن حي، رؤية ونظرة فكرية حول اللغة الكردية انموذجاً، د. آزاد حموتو.
- أسرة بابان الكردية، شجرتها التاريخية وتسلسل أجيالها، إعداد: إياد بابان.
- حقيقة السومريين، ودراسات أخرى في علم الآثار والنصوص المسمارية، تأليف: د. نائل حنون
- اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب ، د. عبد الواسع الحميري.
- خطاب الضدّ، مفهومه، نشأته، آلياته، مجالات عمله، د. عبد الواسع الحميري.
- تاريخ الاصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، تأيف: انكه لهارد، ترجمة: أ. د. محمود عامر.
- بلاد الشام في ظل الدولة المملوكية الثانية (دولة الجراكسة البرجية)، 1381 – 1517، تأليف: د. فيصل الشلّي.

- العراق، دراسة في التطورات السياسية الداخلية، 14 تموز 1958 – 8 شباط 1963، أ. د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- إسهام علماء كردستان العراق في الثقافة الإسلامية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين - الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، د. محمد زكي البرواري.
- سعيد النورسي، حركته ومشروعه الإصلاحي في تركيا 1876-1960 م، د. آزاد سعيد سمو.
- مم و زين، أحمد خاني، شرح وترجمة: جان دوست.
- بوراق، رواية، تأليف: بيان سلمان.
- تلك الغيمة الساكنة (سيرة هجرة)، تأليف: بيان سلمان.
- الإيزيديون، نشأتهم، عقائدهم، كتابهم المقدس، توفيق الحسيني.
- عيد نوروز، الأصل التاريخي والأسطورة، إعداد: عبد الكريم شاهين.
- انطولوجيا شعراء النمسا، ترجمة وإعداد: بدل رفو مزوري.
- جولة وجدانية مع القصائد النورانية، للشيخ نور الدين البريفكاني، تقديم وشرح وتعليق: عبد الوهاب الكُرمي.
- البخار الذهبي، شيركو بيكه س، المنتخبات الشعرية، ت: مجموعة من الأدباء الكرد.
- تاريخ الآشوريين القديم، إيفا كانجيك – كيرشباوم، ترجمة: د.فاروق اسماعيل.
- تاريخ الإمارة البابانية 1784 – 1851 م، عبد ربه إبراهيم الوائلي.
- مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، الأخضر قويدري.
- الكورد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي 1921-1958 م.
- أدب الرثاء في بلاد الرافدين، حكمت بشير الأسود.
- الدبلوماسية البريطانية في العراق 1831 – 1914، د. صالح خضر محمد.
- الإعلام والسياسة، أحاديث ومواقف في الإعلام والسياسة، الأب ميشيل طبره.
- الكرد وكردستان، أرشاك سافراستيان، ترجمة: د. احمد خليل.
- التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، د. ياسين الويسي.
- دراسات في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، أ. د. نزار محمد قادر، أ د. نهلة شهاب أحمد.
- جمهورية مهاباد 1946، دراسة تاريخية سياسية، هوزان سليمان الدوسكي.
- الكورد وبلادهم في أعمال البلدانيين والرحالة المسلمين 846-1229م، د. حكيم أحمد مام بكر.
- مدن قديمة ومواقع أثرية، دراسة في الجغرافية التاريخية للعراق الشمالي، د. نائل حنون.
- اليزيدية، دراسة حول إشكالية التسمية، د. آزاد سعيد سمو.
- الكورد والدولة العثمانية، موقف علماء كوردستان من الخلافة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني 1293- 1327هـ / 1876- 1909م، د. محمد زكي البرواري.
- درامية النص الشعري الحديث، علي قاسم الزبيدي.
- أمّ لوهم البياض، قصص، وجيهة عبد الرحمن.

- نداء اللازورد، قصص، وجيهة عبد الرحمن.
- الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، أ. د. علي حسين الجابري.
- ضلالات إلى سليم بركات، نص طويل، حسين حبش.
- التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، د. أحمد ياسين السليماني.
- تركيا وكوردستان العراق، الجاران الحائران، بيار مصطفى سيف الدين.
- في آفاق الكلام وتكلم النص، د. عبد الواسع الحميري.
- الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران في القرنين الثاني والثالث الهجريين، د. غلام حسين صديقي، ترجمة : د. مازن إسماعيل النعيمي.
- العدالة، مفهومها ومنطلقاتها، دراسة في ضوء الفكر القانوني والسياسي الغربي والاسلامي.
- التعجيل في قروض النثر، سليم بركات.
- قصة أعظم 100 اكتشاف علمي على مر الزمن، كيندال هيفن، ت: د. جكر الريكاني.
- إشكالية الحداثة في الفلسفة الاسلامية المعاصرة، دراسة وصفية، د. رواء حسين.
- اللاهوت المسيحي، نشأته – طبيعته، د. أنمار أحمد محمد.
- النور والظلام في شعر البحتري، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
- صورة العدو في شعر المتنبي، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
- اللغة التركية، قواعد – محادثة – قاموس، تأليف وإعداد: جلال العبدالله.
- علم المنطق، الأصول والمبادئ، د. علي حسين الجابري.
- قصائد حب نمساوية، ترجمة وإعداد: بدل رفو مزوري.
- جماليات الاشارة النفسية في الخطاب القرآني، د. صالح ملا عزيز.
- سياحة في ذاكرة جبل الكرد، د. أحمد محمود خليل.
- موضوعات في نظرية النحو العربي، دراسات موازنة بين القديم والحديث، د. زهير غازي زاهد.
- الجماعات اليهودية في تركيا، ودورها في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية، د. محمد عبد الله حمدان.
- الفضاء الشعري عند بدر شاكر السياب، د. لطيف محمد حسن.
- دراسات في تاريخ اليهودية والمسيحية في كوردستان، د. فرست مرعي.
- الفتح الإسلامي لكردستان، د. فرست مرعي.
- الهوية الملتبسة، الشخصية العراقية وإشكالية الوعي بالذات، ثامر عباس.

الإصلاح الديني والسياسي

حاول هذا الكتاب إنجاز مهمة الإصلاح الديني والسياسي، أو على الأقل الاقتراب منها إلى حد ما، وإنها لم تخرج عن إطار المنتج في دائرة الدين أو القراءة الإصلاحية للفكر الديني، لكنها اتخذت صفة المنتج التصحيحي أو الإصلاحي، بالتماسها لغة فوقية شارحة للمنتج الكلاسيكي وكاشفة بقدر ما للاختلالات والمآزق التي تورط فيها المنتج الكلاسيكي، واعية بتبدل الشرائط المنهجية وشرائط الزمان والمكان، ومن هنا فهي تحاول أن تلقي إضاءات تنير درب الكشف عن الحقيقة في زحمة هذا الكم الهائل من صور التفكير المأزقي المتورط في حذف المختلف وتكفير المتنوع، والمحافظة على حالة الركود الحاضنة للاستبداد الذي يستمد غذاءه من الدين ذلك أن الثقافة المحركة للحياة في المجتمعات الإسلامية هي الثقافة الدينية، وليس الثقافة العلمية، فالعلم لم يبلغ مرحلة تكوين الوعي الإسلامي، وإنما هو في الحقيقة وعي ديني في مجمله، يشتغل داخل الإطار الديني.









صفحات للدراسات والنشر

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح 0933590163